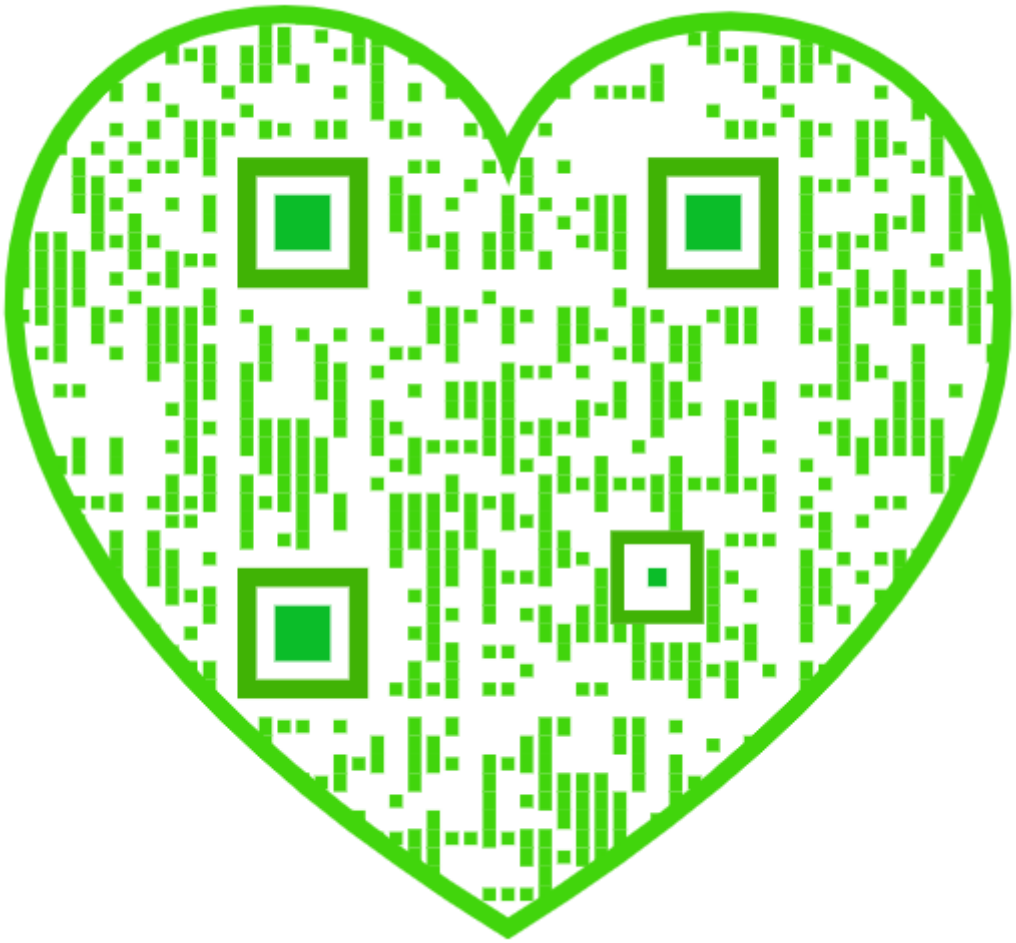
Dr. W. J. AALDERS

DE GROND DER ZEDELYKHEID



DE GROND DER ZEDELIJKHEID

DE GROND DER ZEDELIJKHEID

DOOR

DR W. J. AALDERS
HOOGLEERAAR AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT
TE GRONINGEN

BIJ J. B. WOLTERS'
UITGEVERS-MAATSCHAPPIJ N.V.
GRONINGEN — DEN HAAG — 1930

BOEKDRUKKERIJ VAN J. B. WOLTERS

Dit boek bedoelt een studieboek te zijn. Het wil met zijn lezer meeleven, zooals het met den schrijver heeft meegeleefd. Het draagt welbewust de sporen van zijn groei. Het wil zijn stof zich geleidelijk laten ontwikkelen en zóó tot zekere resultaten komen. Vandaar dat ik het onderwerp van vele zijden heb toegelicht en getracht aan elke zijde haar kans te geven. Vandaar ook, dat ik niet karig ben geweest met het doen van aanhalingen en het invoeren van getuigen. Dit beteekent geen gemakzucht of zin voor uitstalling. Het beteekent veeleer, dat ik den lezer in staat wilde stellen ook anderen te hooren, dikwijls in hun eigen woorden en betoogtrant, om hem de gelegenheid te geven die anderen te ontmoeten en te leeren kennen en zóó het onderwerp zelf nader te komen.

Men kan hierover verschillend oordeelen. Prof. Piper geeft in zijn onlangs verschenen ethiek bijna geen enkel citaat en hij motiveert dit zóó: „dass eine Schrift, die die Frucht einer langjährigen Auseinandersetzung darstellt, unter anderen Gesetzen der Darstellung steht als eine Schrift, die die Auseinandersetzung selbt wiedergiebt". Hiervoor is veel te zeggen. Maar het is óók mogelijk, dat men er prijs op stelt de vruchten te zien uitbotten en rijpen aan den groeienden boom. Zij worden den lezer dan niet alleen toegereikt. Hij moet ze zelf plukken.

Als dit beeld niet aanmatigend en veeleischend is, zou ik het willen gebruiken ter teekening van mijn methode. Zij wil vóór alles de zedelijkheid als levende grootheid en als levenswaarde eeren.

Groningen, 31 December 1929. W. J. AALDERS.

INHOUD

VOORREDE Blz.

HOOFDSTUK I – INLEIDING

I. Aard van het onderwerp, bl. 1. — II. Grenzen, bl. 3. — III. Wijze van behandeling, bl. 4. — IV. Wetenschappelijk karakter, bl. 5. — V. Waarde, bl. 8.

HOOFDSTUK II – HET ONDERWERP IN HET ALGEMEEN

A. De plaats der zedelijkheid 13
I. Zedelijkheid, bl. 13. — II. Menschelijk verschijnsel, bl. 21. — III. Onderscheidingen, bl. 25.

B. De vraag naar den grond 27
I. Redelijkheid der vraag, bl. 27. — II. Naar binnen, bl. 29. — III. Naar buiten, bl. 30. — IV. Samenvatting, bl. 31.

C. Richtingen, waarin het antwoord wordt gezocht 33
I. Twee hoofdrichtingen, bl. 33. — II. De eerste, bl. 37. — III. De tweede, bl. 38. — IV. Samenvatting, bl. 41.

HOOFDSTUK III – NIET-ZEDELIJKE FACTOREN

A. Algemeene opmerkingen 42
I. Zedelijk en niet-zedelijk, bl. 42. — II. Algemeene indeeling, bl. 43. — III. Bijzonderheden, bl. 44.

B. Het Hedonisme 47
I. Naam, bl. 47. — II. Karakter, bl. 51. — III. Critiek, bl. 53.

C. Het Eudaemonisme 64
I. Utilitarisme, bl. 64. — II. Eudaemonisme, bl. 67. — III. Grenzen, bl. 71. — IV. Karakter, bl. 72. — V. Critiek, bl. 73.

D. Het Naturalisme 84
I. Overgang, bl. 84. — II. Naam, bl. 85. — III. Karakter, bl. 86. — IV. Critiek, bl. 91.

E. De Cultuur 101
I. Natuur en cultuur, bl. 101. — II. Karakter, bl. 102. — III. Vormen, bl. 102. — IV. Critiek, bl. 105.

F. Het leven 110
I. Karakter, bl. 110. — II. Vormen, bl. 112. — III. Critiek, bl. 115.

HOOFDSTUK IV – UITSLUITEND-ZEDELIJKE FACTOREN

Blz.

A. Algemeene opmerkingen 122
I. Overgang, bl. 122. — II. Twee mogelijkheden, bl. 123. — III. De eerste, bl. 124. — IV. Onderscheidingen, bl. 127.

B. Voluntaristisch Intuïtivisme 130
I. De wil, bl. 130. — II. Vormen, bl. 132. — III. Critiek, bl. 133.

C. Esthetisch Intuïtivisme 144
I. Het gevoel, bl. 144. — II. Vormen, bl. 145. — III. Critiek, bl. 148.

D. Rationalistisch Intuïtivisme 152
I. De rede, bl. 152. — II. Vormen, bl. 152. — III. Critiek, bl. 158.

HOOFDSTUK V – BOVEN-ZEDELIJKE FACTOREN

A. Algemeene opmerkingen 165
I. Overgang, bl. 165. — II. Twee mogelijkheden, bl. 169. — III. Verhouding, bl. 172.

B. Metaphysisch verband 175
I. Onderscheidingen, bl. 175. — II. Metaphysisch gerichte theorieën, bl. 178. — III. Metaphysische theorieën, bl. 186. — IV. Critiek, bl. 189.

C. Religieus verband 200
I. Voorloopige opmerkingen, bl. 200. — II. Feitelijke toestand, bl. 202. — III. Wezenlijke betrekking, bl. 204. — IV. Belang, bl. 228.

D. Christelijk verband 229
I. Religieus en Christelijk, bl. 229. — II. Typisch Christelijk, bl. 232. — III. Historische ontwikkeling, bl. 236. — IV. Wezenstrekken, bl. 249. — V. Critische houding, bl. 258.

HOOFDSTUK VI – BESLUIT

I. Samenvatting, bl. 265. — II. Gevolgtrekking, bl. 268.

Register van personen 271

HOOFDSTUK I — INLEIDING

I. AARD VAN HET ONDERWERP.

Wij beginnen met voorzichtig in het algemeen de vraag naar den aard van het onderwerp te stellen. Dit ligt op het terrein van de zedelijkheid. Zie hier eene grootheid, die zich in haar massale, nog niet gedifferentieerde eenheid aan ons opdringt. Is zij abstract of concreet, onpersoonlijk of persoonlijk, feitelijkheid of eisch? Deze vragen zouden overbodig zijn, als in de plaats van de zedelijkheid hetzij: het zedelijke, of: de zeden was gesteld. Het zedelijke doet een beroep op ons besef van wat boven de feitelijkheid uitreikt als waarde of norm. De zeden beperken onze gedachten tot datgene wat aan zedelijk leven en zedelijke levensgewoonten onder de menschen aanwezig is. Maar door van de zedelijkheid in het algemeen te spreken laten wij de complexe grootheid voorloopig voor wat zij is. Wij onderscheiden nog niet, wij doen nog geen keus. Wij constateeren alleen, dat het terrein der zedelijkheid bestaat, waarop wat is en wat moet zijn, wat als waarde geldt en wat daarvan wordt gerealiseerd op de meest onverklaarbare wijze is dooreen gewikkeld. Het ligt er, naast dat van den godsdienst, de cultuur en zooveel meer grensgebieden tusschen de „slechte" werkelijkheid en datgene wat als ideaal wenkt, als norm geldt, als waarde wordt gewaardeerd, of als „hoogere" of eigenlijke werkelijkheid erkend. Wij zullen later ernst moeten maken met deze onderscheidingen, die, om op het door ons gekozen terrein te blijven, het spannend geheim der zedelijkheid vormen. Dit verraadt zich in de vele vormen, die de zedelijkheid aanneemt als even zoovele typen van menschelijkheid. Er is een moraal van dapperheid en van trots, van ootmoed en van gehoorzaamheid, van macht en van schoonheid, van wilskracht en van trouw, van medelijden en van zelfhandhaving. Er bestaan vormen van zedelijkheid, die de hoogste waarde vinden in datgene, wat het sterkste en het meest elementaire is èn in datgene wat als het edelste en fijnste wordt geschat. Nicolai Hartmann onderscheidt de moraal van den lust, het geluk, de zelfhandhaving,

de Kantsche ethiek, welke haar regel als die voor allen stelt, die van Fichte, welke de activiteit als beginsel poneert, van de moraal der gerechtigheid, de naastenliefde, de verstenliefde, de persoonlijkheid [1]). Men kan bij Hartmann bij de toepassing van zijn phaenomenologische methode tal van onderscheidingen vinden. Zoo die tusschen de moraal der gemeenschap en die van het individu, die van den man, de vrouw en het kind, of die van de macht, het recht en de liefde. In weer andere dimensies liggen tegenstellingen als die tusschen moraal van den arbeid en het scheppen en die van de genoegzaamheid en zelfbeperking; die van strijd, wedstrijd en krachtsontwikkeling en die van vrede, vergelijk, mildheid; die van de hoogste en geheimste wenschen en die van algemeene harde eischen, waartegen zich de eigene natuur met hare neigingen en wenschen verzet; die van de autoriteit en de onderwerping aan de erkende normen en die van het zoeken, het uitzien naar nieuwe normen en den strijd daarvoor (waarbij het zoeken, grijpen en onderst boven keeren zelf tot plicht, het gevondene echter en het in het leven vertegenwoordigde zelf tot voorwerp van verantwoordelijkheid wordt); moraal van het heden of van de nabije levensvorming en die van de toekomst, het verre, de idee (waarbij aan de laatste het heden en de gegevene personen en verhoudingen ondergeschikt gemaakt, ja opgeofferd worden); moraal van de handeling in het algemeen, van het werkzame leven en moraal van het volkomen waardeeren van en het deelhebben aan het waardevolle [2]). Zoo kan men verder gaan. Goede gidsen bieden zich aan, dank zij met name de phaenomenologie. Men denke aan de ideale grondtypen, die Spranger als den theoretischen, den economischen, den aesthetischen, den socialen mensch, den machtsmensch en den religieuzen mensch onderscheidt [3]).

Toch blijft het er bij, dat de zedelijkheid zich niet aan een van deze richtingen of typen uitsluitend mag verpanden. Zij wil, als zedelijkheid, het geheele leven, dat tot haar terrein behoort, ordenen en tot eenheid brengen. Dat zij dezen wil soms op tyrannieke wijze laat gelden, zóó dat zij waardevolle levens-beginselen en -bestanddeelen miskent, verdringt, zelfs vernietigt — het zedelijke leven zoowel in zijn bovenpersoonlijke vormen als in zijn persoon-

---

[1]) Nic. Hartmann, Ethik, 1926, S. 265.
[2]) A. a. O., S., S. 36 f.
[3]) Ed. Spranger, Lebensformen[5], 1925, S. 121 ff.

lijke uitingen levert er overvloedige bewijzen voor. Men denke slechts aan figuren als ascese en cultuur. Zedelijkheids-drang is eenheids-drang. En deze drang wordt gestuwd door een moeten, dat sterker is dan het willen en veel meer nog dan het kunnen. Vandaar de verwarrende veelheid en zelfs tegenstrijdigheid van wat onder zedelijkheid wordt verstaan.

II. GRENZEN.

Dit beteekent niet, dat de zedelijkheid een amorphe massa zou zijn. Het kàn het niet beteekenen, reeds omdat de zedelijkheid zaak is van de menschelijke persoon en daarom altijd een vormend en richtend karakter draagt. Waar zedelijkheid is, gebeurt niet slechts iets, er wordt iets gedaan. Er is niet enkel sprake van drang, maar van wil. Er wordt gehandeld met oordeel. Men stelt zich een doel. Men vraagt naar beweegredenen. Vandaar dat de vraag naar den grond der zedelijkheid niet een bijkomstige is, maar aan de zedelijkheid zelve inhaerent. Het gaat niet om de quaestie wat zedelijk is, maar wat het zedelijke is. Niet in de eerste plaats om het verschil tusschen goed en kwaad, maar om datgene wat goed en kwaad beide, als zedelijke categorieën, onderscheidt van andere categorieën, b.v. die van schoon en leelijk, waar en onwaar, heilig en onheilig. Wij hebben niet te doen met een zedelijk oordeel, maar met een logisch oordeel, dat het zedelijke als het zedelijke onderscheidt.

Hierdoor worden aan ons onderwerp wel zeer scherpe grenzen gesteld. Het heeft in de eerste plaats niet empirisch te doen met datgene wat in de gegeven werkelijkheid als goed of als kwaad geldt, met bepaalde gevallen, met concreete verhoudingen. Niet op den inhoud, maar op den vorm, niet op de quantiteit, maar op de qualiteit komt het aan. In de tweede plaats heeft ons onderwerp ook niet te doen met wat phaenomenologisch als wezenlijk, d. i. eigenlijk goed en kwaad wordt ontdekt. Hoe belangrijk dit ook moge zijn, als type en structuur van zedelijke waarden, ook om tot kennis van den grond van de zedelijkheid te komen, het mag hiermede niet worden verward. Onder den grond der zedelijkheid verstaan wij datgene, waartoe de zedelijkheid in den breeden zin van het woord, met haar vormen en normen, kan worden herleid, in dien zin, dat zij daarin rust en daarop berust, dat zij daarin haar bestaans-recht, haar rechts-grond vindt. Dit beteekent dus iets geheel anders dan dat psychologisch en historisch zou worden

onderzocht onder welke omstandigheden de zedelijkheid ontstaat, in welke vormen zij zich ontwikkelt, welke taal zij spreekt, welke gebaren zij maakt, welke daden zij verricht. Dit is alles zeer belangrijk, maar het heeft niet te doen met den grond der zedelijkheid. Als ik nauwkeurig naga hoe een kind er toe komt zich te hechten aan de moeder, die het verzorgt, weet ik nog niet wat kinder- en moeder-liefde wezenlijk is als geestelijke kracht en waarde van zóó eminenten en absoluten zin. Evenmin als dat wanneer ik de levensontwikkeling van een kiem volg, ik nu het geheim van het leven zou hebben verklaard. Dit geheim, in ons geval dat van het zedelijke leven, is het wat wij den grond der zedelijkheid noemen.

Voor wie de vraag naar den grond der zedelijkheid stelt komt het er dus niet op aan het zedelijke leven in zijn levensgang te beschrijven, maar de factoren op te zoeken, die voor dit leven constitutief zijn. Het gaat om de vraag naar het wezen en de herkomst van de waarden, de normen, waardoor het zedelijke leven wordt, of, liever, behoort te worden beheerscht. Het is dus een wezens-vraag, die wordt gedaan, een onderzoek van metaphysischen of ontologischen aard, dat wordt ingesteld, wèl te onderscheiden van alle empirische en phaenomenologische vragen en onderzoekingen, hoe onmisbaar deze als vóór-arbeid mogen zijn. Wij weten zeer goed, dat het woord grond op geestelijk terrein geen materieelen en lokalen zin heeft. Maar dit ontneemt het den reëelen zin van beginsel, wèl te onderscheiden van begin en drijfkracht, niet. Of een en ander bestaat en, zoo ja, waarin het bestaat, zie hier de vraag, die niet in de eerste plaats aan de zedelijkheid, maar door de zedelijkheid zelve wordt gesteld. Het is haar kenmerk, dat zij zich beroept op zulk een beginsel, als een dat volstrekt geldt. Zulk een beginsel is een grond.

III. WIJZE VAN BEHANDELING.

Door zóó de zedelijkheid te behandelen, n.l. in verband met haar grond, brengen wij ons onderwerp onmiddellijk uit de sfeer der paedagogiek en der practijk in die der theorie. Wie vraagt naar den grond der zedelijkheid bedoelt niet, althans niet direct, de vorming tot zedelijkheid. Hij gaat veeleer uit van de zedelijkheid zelve, als geestelijk phaenomeen, grootheid of waarde, om het even hoe en zelfs of zij bij de enkelen of groepen metterdaad voorkomt, en hij zoekt haar grond. Hierbij moge hij, evenals ieder zedelijk wezen, een eminent practisch, men zou kunnen zeggen,

een levens-belang hebben, zijn onderzoek draagt toch een theoretisch, beschouwend karakter. Het is in abstracto mogelijk, dat zijn uitkomst deze is, dat de zedelijkheid haar grond vindt in niet-zedelijke grootheden, b.v. in den geluks-drang of den levens-wil. Het zou ook kunnen zijn, dat hij niets anders ontdekt dan dat de zedelijkheid in zich zelve rust, autonoom is en souverein tegenover wien of wat ook. Uitgesloten is de mogelijkheid niet, dat hij den grond der zedelijkheid vindt in een grootheid, een orde, een waarde, een persoon, die meer-dan-zedelijk is en die dus de zedelijkheid opheft tot een hoogere dimensie. In elk geval is de grond-vraag een rechts-vraag. Welk recht heeft de zedelijkheid om haar eisch, haar ideaal, haar normen en waarden met volstrekt gezag te laten gelden? Welk recht om den mensch in strijd te brengen, soms in bloedigen en doodelijken strijd, met zijn z.g. lusten en belangen, met zijn levensmilieu en medemenschen, tot de allernaaste toe, met zich zelf vooral? In deze wereld van eindigheid en betrekkelijkheid is het de zedelijkheid, die altijd den mond vol heeft van oneindige waarden en volstrekte eischen. Op grond waarvan zegt zij dit? Zie hier de vraag naar den grond als een rechtsvraag, die met de pretentie der zedelijkheid, d. i. met haar volstrektheids-aanspraak, hetzij deze dan met een beroep op plicht of op vrijheid wordt gemotiveerd, van zelf gegeven is.

IV. WETENSCHAPPELIJK KARAKTER.

Het onderzoek, dat wij ons voorstellen te doen, draagt in eersten aanleg een theoretisch karakter. Het wil te weten komen, waaraan de zedelijkheid haar autoriteit, direct of indirect, ontleent. Beteekent dit ook, dat het een wetenschappelijk karakter draagt? Is de ethiek, zooals wij, kort gezegd, de wetenschap noemen, die zich met de zedelijkheid bezig houdt, inderdaad een wetenschap? Heeft zij te doen met dingen, die algemeene geldigheid hebben, of die zich beperken tot het: ik meen, ik vind, ik ben overtuigd, der enkelen, hoe velen dit ook mogen zijn? Volgens Albert Schweitzer bestaat er geen wetenschappelijke ethiek. In de wetenschap neemt de mensch waar en beschrijft hij den loop der werkelijkheid en hij tracht dien te begrijpen. In de techniek schept en vormt hij, terwijl hij toepast wat hij van de werkelijkheid buiten zich heeft begrepen. In het zedelijke en artistieke handelen daarentegen volgt hij driften, zekerheden en wetten, die in hem zelf optreden. Deze te doorgronden en idealen daarvan op te stellen gelukt slechts tot

zekere hoogte. „Ethik und Ästhetik sind keine Wissenschaften. Wissenschaft als Beschreibung von objektiven Tatsachen, Ergründen ihrer Zusammenhänge, und Folgern aus ihnen ist nur möglich, wo es sich um eine Reihe sich wiederholender gleichartiger Tatsachen oder um eine Tatsache in einer Reihe von Erscheinungen handelt, wo also eine Materie vorliegt, in die sich gesetzmässige Ordnung bringen lässt. Eine Wissenschaft vom menschlichen Wollen und Gestalten gibt es nicht und kann es nicht geben. Hier kommen nur immer subjektive und einzigartige Tatsachen in Frage und ihr Zusammenhang liegt in dem rätselhaften menschlichen Ich.''[1]) Er is dus, volgens Schweitzer, geen wetenschappelijke, maar alleen een denkende ethiek, waaronder hij in de eerste plaats verstaat het denken over het grondbeginsel, dat het geheel van alle zedelijke eischen in zich vereenigt. „Das ethische Problem ist also das Problem des im Denken begründeten Grundprinzips des Sittlichen. Was ist das gemeinsame Gute an dem Mannigfaltigen, das wir als gut empfinden? Gibt es einen solchen allgemeinsten Begriff des Guten? Wenn es ihn gibt, worin besteht er und inwieweit ist er für mich wirklich und notwendig? Welche Macht übt er auf meine Gesinnungen und Handlungen aus? In welche Auseinandersetzungen bringt er mich mit der Welt?'' [2])

Zie daar vragen, welke Schweitzer als niet van wetenschappelijken, maar alleen van denkenden aard stelt. Het is duidelijk, dat hierbij een begrip van wetenschap wordt ondersteld, dat van zeer beperkten, positivistischen aard is. Dat er tweeërlei wetenschap is, die als natuur- en geestes-wetenschap kan worden onderscheiden, of — om voor een oogenblik eene m. i. onjuiste onderscheiding te volgen — als wetenschap der werkelijkheid en die der waarden, en dat er tweeërlei methode is, in verband met het onderscheid tusschen de voorwerpen, waarop zij wordt toegepast — zie hier wat Schweitzer voorbijziet. Alsof het persoonlijke minder wetenschappelijk ware dan het onpersoonlijke, het organische dan het mechanische. Het is dus een te eng wetenschapsbegrip, dat Schweitzer verbiedt de ethiek als wetenschap te erkennen. Dit belet hem echter niet aan de zedelijkheid en bepaaldelijk aan de vraag naar haar grond, zijn volle aandacht te wijden. Wij komen op deze vraag nog terug. Het zal ons blijken, dat ten aanzien van de methode,

---

[1]) Alb. Schweitzer, Kultur und Ethik. Kulturphilosophie, 2r T., 1926, S. 20.
[2]) Alb. Schweitzer, a. a. O., S. 23.

welke de ethiek volgt, groote verschillen bestaan. Dat zij òf, als *wetenschap* der zedelijkheid, de zedelijkheid van haar eigen, normatief karakter berooft en oplost in allerlei empirische gegevens van niet-zedelijken aard, b.v. den geluks-drang of den levens-wil, òf dat zij, als wetenschap der *zedelijkheid,* de zedelijkheid bloot formeel herleidt tot een structuur van normen en regels, die volstrekt onafhankelijk zijn van de gegeven levensstof. Ziedaar wat aanleiding geeft tot de hevigste conflicten en de felste eenzijdigheden. Het valt te begrijpen, dat men zelfs tweeërlei zedelijkheid heeft onderscheiden, de eene, on-wetenschappelijke, die de in een bepaalden kring bestaande, geldende zeden beschrijft, en de wetenschappelijke, die het wezen van het zedelijke, en in het algemeen van het geestelijke leven beschouwt, op de wijze van Schleiermacher's opvatting van „Sittenlehre" en „Ethik". Op de laatste komt het hem aan; de eerste heeft slechts empirische, beschrijvende beteekenis. De philosophische ethiek echter onderstelt de beide grootheden zijn en weten, natuur en rede, noodzakelijkheid en vrijheid. De eenheid van beide te vinden, ziedaar de taak der ethiek, die Schleiermacher dan ook beschrijft als „Darstellung des Zusammenseins der Vernunft mit der Natur". Elders formuleert hij dit aldus: „die Ethik stellt also nur dar ein potenziertes Hineinbilden und ein extensives Verbreiten der Einigung der Vernunft mit der Natur, beginnend mit dem menschlichen Organismus als einem Teil der allgemeinen Natur, in welchem aber eine Einigung mit der Natur schon gegeben ist"[1]). Hier wordt de identiteit van geest en natuur ondersteld ongeveer op de wijze van Schelling. Deze idealistische mogelijkheid om de ethiek te verklaren is intusschen waarlijk de eenige niet. Het laat zich b.v. verwachten, dat een poging wordt gedaan om de zedelijkheid zóó op te vatten, dat vorm en stof, eisch en werkelijkheid met elkaar in verband worden gebracht op eene wijze, die ze niet in elkaar oplost en dus wat is en wat moet zijn niet monistisch laat ineenvloeien. Dit doet b.v. de christelijke ethiek zeer principieel, krachtens de onderstellingen van haar scheppings- en verlossings-geloof, waardoor hetgeen feitelijk is en hetgeen van Godswege gesteld is en gerealiseerd wordt in spannend verband staat, maar altijd onder de opperhoogheid van God. Het gaat dus niet aan de vraag, die ons zal bezighouden,

[1]) Schleiermacher's Grundriss der philosophischen Ethik, hrsg. 1841 von A. Twesten, neuer Abdruck bes. von Fr. M. Schiele, 1911, S. 62 f.

als niet-wetenschappelijk te qualificeeren. Zij is er eene van eminent wetenschappelijke waarde, zij het al van eene wetenschap sui generis.

V. WAARDE.

De waarde van het onderzoek naar den grond der zedelijkheid ligt dus in de eerste plaats op theoretisch, wetenschappelijk terrein. Hiermede is onmiddellijk een scherpe grens getrokken. Want wetenschap is geen scheppende grootheid. Zij verheldert wat zij ontdekt en zij maakt hare ontdekkingen toepasselijk op het leven. Het is gelukkig niet juist, dat de ethiek eerst ontstaat als de zedelijkheid haar kracht heeft verloren, evenmin als het in het algemeen waar is, dat de wetenschap slechts bloeien kan ten koste van het leven. Dikwijls is dit inderdaad het geval. Reflectie doodt de naïeviteit; analyse de activiteit. Men heeft zelfs spottend gezegd, dat de studie der ethiek het karakter bederft. Men zou het ook in vollen ernst kunnen zeggen. Toch is hiermede niet alles gezegd. Het is niet de eenige en zelfs niet de normale mogelijkheid, zooals deze b.v door Von Hartmann's Philosophie des Unbewussten in grooten stijl, cosmisch en metaphysisch wordt ontwikkeld. Tot het volkomen leven behoort ook het bewustzijn van leven. Geest en zelfbewustzijn zijn onafscheidelijk. En de activiteit kan te krachtiger en doeltreffender zijn naarmate zij meer wetenschappelijk en technisch is geladen. Ik geloof niet, dat Stange geheel gelijk heeft, als hij meent: „Eine Zeit derer Interesse in erster Linie den ethischen Fragen zugewendet ist, ist eine Zeit des Niederganges und des Verfalls. Die lebhafte Beschäftigung mit der Ethik beweist, dass die Grundlagen des geistigen Lebens — vor allem durch einseitige Reflexion — erschüttert sind und dass die Zersetzung derselben die Basis der konkreten Sittlichkeit ins Schwanken gebracht hat" [1]). Wèl is het waar, dat de wetenschap, ook en bepaaldelijk die der zedelijkheid, niet in staat is het leven te wekken of te vervangen. Wat Hegel ten aanzien van den godsdienst opmerkt, geldt ook ten aanzien van de zedelijkheid: „dass es der Philosophie nicht darum zu tun ist, die Religion in einem Subjekt hervorzubringen; sie wird vielmehr als Grundlage in jedem vorausgesetzt" [2]). Niemand wordt goed door wetenschap en onderricht,

---

[1]) C. Stange, Die Christliche Ethik in ihrem Verhältniss zur modernen Ethik, 1892, S. 1.
[2]) Hegel, Religionsphilosophie, hrsg. von A. Drews, 1905, S. 4.

ook niet als het goede daarvan de stof vormt. Integendeel, het goed-zijn moet zich zelf aanbevelen en opdringen. Vandaar dat de zedelijkheids-studie vaak zoo weinig belangstelling wekt en dat zedelijkheids-apostelen worden gemeden, ook, soms juist door hen, die met het zedelijke leven ernst maken. Het is zooals Nicolaï Hartmann zegt, dat de zedelijk fijngevoelige altijd het leeren van goed-zijn heeft verworpen, niet slechts als aanmatiging, maar ook als trivialiseering van het hoogste en ernstigste en dat daardoor zelfs de woorden moraal en deugd tot iets vervelends en zelfs lachwekkends omlaag getrokken zijn. De ethicus is niet als zoodanig zedelijk opvoeder. Zedelijk opvoeder is slechts de ethisch denkende en worstelende mensch.

Toch houdt de menschheid nooit op van de ethiek onderricht en heil te verwachten. Waarom? Omdat het onderzoek naar het karakter en den grond der zedelijkheid de schatten en krachten van het zedelijke leven kan bloot leggen en vrij maken. Het is, zooals Schopenhauer heeft gezegd: „Moral predigen ist leicht — Moral begründen ist schwer". Dit beteekent niet, dat het prediken van moraal onbelangrijk zou zijn. Prediken, in den zin van getuigenis geven, persoonlijk instaan voor iets, hetzij dan met woord of daad, is ten slotte het eenige middel om de zedelijkheid te dienen. En als zoodanig is het zeer moeilijk. Het is alleen gemakkelijk in zooverre het zóó zeker is van zich zelf, dat het geen twijfel toelaat. De moeilijkheid is die van het aantoonen van zijn rechtsgrond. En deze wordt door den prediker wel beseft, doch hij kan haar niet wetenschappelijk oplossen. Vandaar dat de vraag naar den grond der zedelijkheid zoo dringend is. „Wir wissen noch immer nicht was Gut und Böse ist", heeft Nietzsche uitgeroepen. Dit is geen boutade, maar uitdrukking der verlegenheid van het subjectivisme, waarvoor het verschil tusschen goed en kwaad enkel een zaak van waardeering is, en van het relativisme, dat dit verschil tot een tusschen aangenaam en onaangenaam, nuttig en schadelijk, leven bevorderend of verminderend herleidt. In beide gevallen wordt het inzicht in wat wezenlijk en volstrekt tusschen goed en kwaad onderscheidt beneveld. Daarom is de waarde van het onderzoek naar den grond der zedelijkheid van zooveel belang. Ik noem dit belang urgent, omdat ten aanzien van dien grond juist in onzen tijd de grootste verscheidenheid, tot in tegenstellingen toe, bestaat. Zoolang een samenleving wordt geleid door bepaalde gemeenschappelijke, groote onderstellingen, is zij tot zekere hoogte veilig,

omdat deze gemeenschap zich in de tallooze verhoudingen, die in de samenleving voorkomen, uitdrukt. Men verstaat elkander en kan op elkaar rekenen. En ook als dit niet het geval is, erkent men toch een hooger beroep, waardoor het oordeel wordt bepaald en waarvoor allen ten slotte zwichten. Zekere ethische monarchie is aanwezig. Zoo kan men spreken van de christelijk-humanistische onderstellingen der Westersche zedelijkheid. Maar in onzen tijd zijn deze veelszins verbrokkeld en losgewoeld. Er is geen hooger beroep in zedelijke gevallen en vragen, waarvoor allen zwichten en waardoor hun oordeel wordt bepaald. Dat de oneenigheid zich in de practijk vertoont is ernstig en pijnlijk. Ik denk aan de praktijk van het gezinsleven, de sexueele moraal, de maatschappelijke verhoudingen, de politieke en sociale vraagstukken. Maar veel ernstiger en pijnlijker is, meen ik, het feit, dat deze oneenigheid ook, ik zeg niet in theorie, maar in beginsel bestaat, dat er geen gemeenschappelijk hooger beroep, op een grond, een norm, een autoriteit, mogelijk is. Dis is geestelijke beginsel-loosheid of anarchie. Albert Schweitzer klaagt terecht over: „das Chaos der ethischen Anschauungen" [1]) en vergelijkt het zedelijke leven bij een ruïnenstad, waar het eene geslacht zich hier, het andere zich daar armzalig nestelt.

Daarom is de grond-vraag en hiermede de rechts-vraag ten aanzien van de zedelijkheid zoo belangrijk. Ik kan Troeltsch slechts gelijk geven, als hij zegt: „Es kommt gegenwärtig überhaupt nicht sowohl of neue Gesamtdarstellungen an als auf die Entscheidung prinzipieller Grundfragen, von der aus eine langsame Sammlung und Sichtung des Erfahrungsmaterials richtig geleitet werden kann" [2]). In dezen geest is niet alleen de ethiek van Herrmann geschreven, met haar vrijwel uitsluitend formeelen inhoud [3]), maar ook de overigens geheel anders georienteerde van Wundt, voor wien de ethiek in de eerste plaats geroepen is: „die Prinzipien auf denen unsere sittliche Werturteile ruhen, ihre Entstehung und ihren Zusammenhang auf zu suchen", en eerst daarna „diese Prinzipien auf die Hauptgebiete des sittlichen Lebens anzuwenden" [4]), en die van Heymans, die zijn boek in drieën wil verdeelen: „Sittliche Beurteilung"; „Kriterien der

[1]) Alb. Schweitzer, a. a. O., S. 22.
[2]) Ernst Troeltsch, Ges. Schriften, 2r B.[2], 1922, S. 669.
[3]) W. Herrmann, Ethik[5], 1921.
[4]) Wilh. Wundt, Ethik, 2r B.[4], 1912, S. 19.

sittlichen Beurteilung''; ,,Anwendung im Leben'', maar op het eerste deel verreweg het zwaarste accent legt [1]).

Dit is juist. De stelling van het Archimedische punt geldt ook ten opzichte van de zedelijkheid. Geef mij een vast punt voor haar en ik zal alles ermede bewegen. Wijs mij, waarin het gezag der zedelijkheid rust, hetzij in den wil van God, of het wezen der dingen, of de waarde van het goede, of den aard van den mensch, of den zin van het leven — ik heb dan in elk geval te doen met een laatste vastigheid. En deze bepaalt het geheel van mijn zedelijkheid, haar eischen en idealen, haar toepassing ook in het persoonlijke en gemeenschappelijke leven. Deze bepaling heeft haar eigen logica en deze is onverbiddelijk. Geleidelijk zal de zedelijkheid van den een zich verwijderen van die van den ander naar mate de grond van beide anders en elders ligt. In het punt van uitgang ligt de beslissing. Vereenvoudiging, moet onze leus zijn, concentratie ons doel. Augustinus heeft paradoxaal gezegd: Ama Deum et fac quod vis: heb God lief en doe wat gij wilt — ik geef voor deze paradox duizend zedelijkheids-lessen in ruil. Want in dit zeggen ligt een beginsel, dat mij altijd kan dienen, in de duizend en één gevallen van het zedelijke leven, als ik geen lessen bij de hand heb en deze mij zelfs verlegen laten, als ik ze bij de hand heb. Hier ligt ook de adel van Kant's categorischen imperatief, hoezeer deze als louter formeel bij het materieele beginsel van Augustinus afsteekt, het sobere ,,du sollst'' en van elke zedelijkheid, die een grond, d. i. een beginsel, heeft. Een beginsel is meer dan een begrip. Het laatste is papiergeld, het eerste baar geld. Dit beginsel werkt niet automatisch. Het moet worden aanvaard en toegepast. Pascal zegt terecht: ,,Tous les bonnes maximes dans le monde — on ne manque que les appliquer''. Hier vertoont zich de grootheid, die altijd aanwezig is, als van zedelijkheid sprake is: de persoon, en daarmede de vrijheid èn het gezag. Wie zedelijkheid zegt, zegt daad, en deze als betoon van wil, en deze als bepaald door keuze, en deze als op onafwijsbaar gezag aanvaard. De jonge Fichte heeft dit aldus uitgedrukt: ,,Jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus, als seinen Grund: der Glaube ist es''. En: ,,Es ist kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen'' [2]). Ziehier de grens van alle wetenschap, ook van

---

[1]) G. Heymans, Einführung in die Ethik[2], 1922.

[2]) J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen[3], hrsg. von Fritz Medicus, 1921, S. 89 f.

wetenschappelijke verklaring, in den zin van herleiding tot wetmatig verloop zonder rest. Men moet wèl onderscheiden en ook hier den keizer geven wat des keizers is en Gode wat Godes is. Het is een opmerking van wijde strekking, die Hendrik de Man maakt en waarmede de geheele psychologische opzet van zijn critiek op het socialisme staat en valt: „Daraus dass es eine Wissenschaft der Ethik gibt ist noch keineswegs auf das Bestehen einer wissenschaftlichen Ethik zu schliessen, die die sittlichen Motive des Menschen aus logischer Erkenntnis von wissenschaftlichen Notwendigkeitsgesetzen ableitet. Der sittliche Mensch handelt nicht aus der Erkenntnis der Notwendigkeit, sondern aus dem Gefühl der Freiheit" [1]). Wie dit miskent ontneemt aan het zedelijke leven de spanning, welke zijn beurtelings heroïsch en tragisch geheim vormt. Wat feitelijk is en wat wezenlijk moet zijn, wat in de betrekkelijke verschijnselen gebroken wordt en daarvoor tegelijk als absoluut geldt — wie het een tot het ander tracht te herleiden, zonder rest, vernietigt wat hij wil verklaren. Dit geldt theoretisch ten opzichte van elk schema, dat de zedelijkheid b.v. behandelt hetzij als eene biologie van hoogere orde, dus als een wetenschap van de levensverschijnselen, hetzij als eene logica van bijzonderen aard, die de wetten van het zedelijke leven construeert. Het geldt practisch, als het zedelijke oordeel wordt afgestompt door de z.g. eischen van het werkelijke leven, of eene Pharizeesche levenshouding deze eischen camoufleert, of een esthetische ze wegdroomt, of de uitkomst wordt gezocht in een compromis of dubbele moraal. Ziedaar vormen hetzij van ontspanning of van over-spanning, even zoovele bewijzen van de zwaarte der spanning, die der zedelijkheid eigen is. Zij is die van het mensch-zijn in den zin van het persoon- en schepsel-zijn zelf. Dat de ethiek, ook in den vorm van de vraag naar den grond der zedelijkheid, zich hiermede bezig houdt, is haar adel en teekent haar waarde.

---

[1]) Hendrik de Man, Zur Psychologie des Sozialismus[2—5], 1927, S. 309.

HOOFDSTUK II
HET ONDERWERP IN HET ALGEMEEN

A. DE PLAATS DER ZEDELIJKHEID

I. ZEDELIJKHEID.

Het is van belang dit boven (bl. 1) als onbepaald aangeduide woord zooveel mogelijk nader te bepalen. Misschien is het daartoe van belang terug te gaan tot het Grieksche woord, dat sedert Aristoteles burgerrecht heeft verkregen en dat tegenwoordig met zekere voorliefde wordt gebezigd: ēthos (ηθος) [1]). Hoe zeer stamverwant met het woord ĕthos (εθος), drukt het toch iets anders uit. Terwijl ĕthos de zede, het bestaande, gangbare gebruik beteekent, doelt ēthos op de gesteldheid, den habitus van den mensch, die de zeden volgt. Het ligt dus dieper dan deze. Het vat ze samen in wat wij ook het karakter, het gemoed zouden kunnen noemen. Men heeft dan ook dikwijls de ethiek, als de wetenschap van het ēthos, onderscheiden van de moraal, die dan enkel wetenschap is van de mores, de ĕthe, de zeden, als de meerdere van de mindere. Zoo onderscheidt ook N. Hartmann tusschen „geltende Moral" en „reine Ethik" [2]). Deze onderscheiding is mogelijk, maar niet afdoende, omdat zij door andere onderscheidingen wordt gekruist, b.v. in het spraakgebruik der R.-Catholieke Kerk, dat bij ethiek aan philosophische en bij moraal aan theologische zedeleer denkt [3]). Hoe dit zij, het woord ēthos in dezen breeden zin, waarin b.v. Max Scheler het bezigt, als de zedelijke gesteldheid zeer in het algemeen, de ethische structuur van een persoon of een tijd, parallel met wat de wereldbeschouwing op intellectueel en het geloof op religieus terrein is [4]), vormt een waardevolle toelichting

---

[1]) Aristoteles, Eth. Nicom. A. 13, p. 1103a.
[2]) Nic. Hartmann, a. a. O., S. 34.
[3]) Jos. Mausbach, Katholische Moraltheologie, 1r B.2—4, 1922, S. 2.
[4]) Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik2, 1921, S. 309 ff.

van wat wij onder zedelijkheid hebben te verstaan. Hierbij zijn twee uitersten vermeden, die men als de materieele en de formeele opvatting der zedelijkheid en methode der ethiek kan onderscheiden.

De eerste werpt zich uitsluitend op de stof der zedelijkheid in den zin van de zedelijke levensverschijnselen, zooals deze zich voordoen. De tweede op haar vorm, in den zin van de zedelijke norm of het zedelijke oordeel, die aan deze verschijnselen de wet stellen. Een voorbeeld van beide. Fr. Paulsen definieert de ethiek als „eine Wissenschaft von den Sitten [1]). Men kan, meent hij, de zeden op twee manieren behandelen: historisch-anthropologisch en practisch. Paulsen kiest de laatste, die dan geacht wordt te rusten in de eerste. Voor hem is de ethiek dus een technische wetenschap, een kunstleer. Haar doel is den mensch te toonen hoe zijn leven kan worden gevormd overeenkomstig zijn doel of zijn bestemming. Zij is dus een goederen- of welvaarts-leer. Haar type is het utilitaristische. Er zijn meer typen van materieele ethiek, die ons later van zelf zullen ontmoeten. Haar eenzijdigheid bestaat hierin, dat zij het voornaamste moment der zedelijkheid verwaarloost n.l. het zedelijke oordeel, dat gaat over de wijze, waarop feitelijk zedelijk (of on-zedelijk) wordt gehandeld en geleefd en dat pleegt te worden verankerd in de eene of andere boven-persoonlijke, zoo niet bovenmenschelijke en zelfs boven-aardsche grootheid. Eenzijdigheid is voor deze soort van ethiek een zacht woord. Zij lijdt aan een te kort van ethisch constititieve elementen, zelfs van hèt eigenlijk constitutieve element der zedelijkheid: wat behoort te zijn als goed en waarde-vol en wat als zoodanig wordt erkend.

Op dit te kort legt de formeele ethiek den nadruk. Van deze is Kant de klassieke vertegenwoordiger. De zuivere wil is de autonome wil. Deze autonomie draagt een louter formeel karakter. Hierin bestaat het kenmerk der ware zedelijkheid. „In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkühr durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, derer eine Maxime fähig muss sein, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit" [2]). Dit is zóó lapidair uitgedrukt, dat het eigenlijk volstaat om het karakter der Kant'sche ethiek weer te geven. Hierbij behooren als van zelf de woorden plicht en achting, die ook beide van for-

---

[1]) Fr. Paulsen, System der Ethik[11—12], 1921, I[r] B., S. 1.
[2]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 1 Th., 1 B., 1 Hauptst., § 8.

meelen aard zijn tegenover lust en neiging. „Die Handlung, die nach diesem Gesetze mit Ausschliessung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, objectiv praktisch ist, heisst Pflicht, welche, um dieser Ausschliessung willen, in ihrem Begriffe praktische Nötigung d. i. Bestimmung zu Handlungen so ungerne wie sie auch geschehen mögen, enthält"[1]). Vandaar eenerzijds onderwerping onder een wet, d. i. als gebod voor het zinnelijke subject, en andererzijds verheffing tot vrijheid, omdat deze dwang slechts door de wetgeving der eigene rede wordt uitgeoefend en dus zelfgoedkeuring is. Wij behoeven op deze opvatting nog niet in te gaan. Het komt er slechts op aan te constateeren, dat de stof van het zedelijke leven voor Kant zedelijk volmaakt onverschillig is. Het komt enkel aan op den vorm: de kracht van het „du sollst" als zoodanig, zonder en zelfs tegenover de innerlijke d. i. gemoeds-verwantschap daarmede van hem, die moet. Scheler heeft den vollen inzet van zijn critiek hierop geworpen en hij aarzelt niet dit formalisme te brandmerken als een verraad aan de liefde en de blijdschap, „das Gegenteil von Liebe zur Welt, von Vertrauen, von schauender und liebender Hingabe an sie . . ." [2]). Dit oordeel beteekent niet, dat Scheler dichter bij Paulsen zou staan dan bij Kant. Mèt Kant verheft hij zich verre boven het gegevene, dat, zedelijk norm-loos, slechts gemeten wordt naar een maatstaf van anderen z.g. immanenten aard, het nut, het geluk, of iets dergelijks. Maar zijn verzet gaat tegen een louter formeele zedelijkheid, terwijl de zedelijkheid zelve zooveel rijker is, als geleid en bezield door materieele waarden.

Scheler's ethiek bedoelt een synthese van de formeele ethiek der normen en de materieele der goederen. Eene dergelijke synthese wordt op allerlei wijze gezocht. Zij vormt het doel de klassieke ethiek — men denke aan Aristoteles — en aan menige moderne, die zich min of meer aan hem orienteert. Ik denk aan de ethiek van Wilhelm Wundt, die, geheel in het klassieke spoor, physica, logica en ethica onderscheidt. De laatste beide zijn de eigenlijke norm-wetenschappen, omdat zij zich uitstrekken over den geheelen omvang der menschelijke kennis volgens de normen van denken en handelen, als leer van het denken en leer van het willen. De ethiek heeft dus te doen „mit den menschlichen Willenshandlungen und den geistigen Schöpfungen, die aus solchen hervorgehen" [3]).

[1]) Kant, a. a. O., 1 Th., 1 B., 3r Hauptst.
[2]) Max Scheler, a. a. O., S. 63 f.
[3]) W. Wundt, a. a. O., I, S 8.

Zij moet dus in de eerste plaats de beginselen opsporen, waarop onze zedelijke waardeeringsoordeelen rusten, hun ontstaan en hun samenhang; vervolgens deze beginselen toepassen op de voornaamste gebieden van het zedelijke leven: familie, recht, staat, maatschappij. Ziehier een verbinding van formeele en materieele ethiek in grooten stijl. Verwant hiermede is de opzet van Heymans, die tegenover de z.g. criticistische methode der Kantiaansche school, de zijne als empirisch-analytisch aanduidt, maar dit in geheel anderen zin dan b.v. de methode van Paulsen dit verstaat, omdat voor Heymans het laatste criterium is en blijft het feitelijk gegeven zedelijke oordeel, nader „die eigene unmittelbare Einsicht"[1]), wat vrij dicht in de buurt ligt van Kant's autonomie der practische rede, maar zonder het isolement, waarin Kant deze heeft gebracht ten opzichte van haar voorwerp.

Ik stel er prijs op naast deze beide namen nog eenige andere te noemen. De eerste is die van Nic. Hartmann, welke, in vele opzichten aan Scheler verwant, toch veel soberder is dan deze. Hij beperkt zich, phaenomenologisch, zeer streng en wijst alle metaphysische en godsdienstphilosophische consequenties en parallelen af. Volgens hem staat de ethiek, die het phaenomeen zedelijkheid bestudeert, voor twee grond-vragen. De eerste is die: Wat moeten wij doen? De tweede, welke nog dieper graaft, luidt: Wat is waardevol in het leven en in de wereld? De eerste betreft het handelen, de tweede het kiezen, positie nemen als erkenning en afwijzing, eerbied en verachting, liefde en haat. „Es ist für das moralisch Wesen des Menschen immer eine zweite, neben der engen Aktualität des Tuns und Sollens bestehende Aufforderung: teilzuhaben an der Fülle, empfänglich zu sein für das Bedeutsame, offen zu stehen allem Sinn- und Wertvollen"[2]). Het is duidelijk, dat op deze wijze een materieele waarde-ethiek, om de terminologie van Scheler te volgen, wordt ingeleid, die de formeele en de materieele factoren van het zedelijke leven verbindt.

Deze verbinding blijft altijd immanent, zoowel voor Wundt en Heymans als voor Hartmann. Voor de eerste beiden is deze immanentie geheel gesloten. Ten slotte blijft er geen plaats open voor een wezenlijk verschil tusschen wat is en wat moet zijn. Anders is het bij Hartmann, wiens phaenomenologische methode

---

[1]) G. Heymans, a. a. O., S. 10.
[2]) Nic. Hartmann, a. a. O., S. 8.

plaats laat voor een open wereld van verschijnselen en wezenheden. Maar in hoeverre deze verscheidenheid van het subjectieve en het objectieve, objectiveerbare, transobjectieve en irrationeele wezenlijke waarde heeft, niet in phaenomenologischen, maar in metaphysischen of ontologischen zin, blijft voor Hartmann een open vraag, terwijl eene fundeering van de zedelijkheid in den godsdienst te eene male uitgesloten is. Hij volgt Scheler niet in zijn speculaties, welke trouwens op een al-eenheid in Schellingschen stijl hoe langer hoe meer zijn uitgeloopen [1]). En van eene solutie, die de onderscheiding stof en vorm, of veeleer werkelijkheid en waarde, gegevenheid en norm zou herleiden tot eene, waarbij de worsteling tusschen beide tegendeelen wordt opgeheven tot een beginsel van hooger orde, dat scheppend en ordenend beide beheerscht, is bij Hartmann geen sprake.

Wèl bij Georg Wünsch, die voor zijne ethiek beslist kiest voor wat hij noemt de „materialphilosophische Erfassung des Sittlichen" tegenover de „formalphilosophische". Hij bedient zich daarbij van de figuur„waarden", waarvan hij de realiteit vindt in God, als den Schepper, en den waarborg der realisatie in den zelfde, als den Goede. Zoo worden de ideeën schepping en Godsrijk centraal, die culmineeren in het heilige. Hij spreekt van het natuurrecht der waarden en het christelijke Godsbegrip als de beide grondpijlers van elke christelijke sociale ethiek [2]). Het zou van belang zijn Wünsch' „Evangelische Wirtschaftsethik" te vergelijken met een boek van R. Catholieken huize, b.v. met Mausbach's Moralphilosophie. Dan zou blijken, reeds uit de indeeling van het laatste werk, dat eerst de algemeene en daarna de speciale moraal behandelt en in het eerste stuk het wezen en de grondslagen der zedelijkheid en in het tweede den godsdienstigen en den aardschen plichtenkring, dat principieel en structureel beide proeven veel gemeen hebben. Hoe zou het ook anders, als beide worden gedragen door de gemeenschappelijke scheppings- en verlossings-onderstelling? Het feit, dat deze onderstelling, althans als primair gegeven der zedelijkheid, bij W. Herrmann ontbreekt, verklaart m. i. mede zijn aansluiting aan Kant's formalisme en het inhoudledige karakter van zijn overigens zoo waardevolle „Gesinnungs"ethiek, waarvoor

---

[1]) Zie Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926.
Ders., Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928. Mensch und Geschichte, 1929.

[2]) Georg Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik, 1927, S. 269.

de zedelijkheid is „das von dem Menschen geforderte auf das Gute gerichtete Wollen" [1]). Herrmann onderscheidt terecht zedelijkheid van cultuur. Het is gemakkelijker de menschen voor de cultuur te winnen dan voor de zedelijkheid. Zij schamen zich in den regel meer voor een cultuur-loos dan voor een zede-loos leven. De zedelijkheid is cultuur-critisch. Zij beschikt over een maatstaf sui generis. Maar dit beteekent niet, dat zij slechts boven de „werkelijkheid" zou staan en zich niet in deze verwerkelijken. Het is een onjuiste onderstelling, dat wat niet tot de ervaring behoort, niet gegeven is, dus een aprioristisch karakter draagt, daarom formeel zou zijn, terwijl omgekeerd datgene wat materieel is, inhoud heeft, daarom zinnelijk, d. i. niet-zedelijk zou zijn.

Ten slotte noem ik de ethiek van Otto Piper, die zich als principieel theologisch aandient en als zoodanig niet tevreden is met slechts het geloof te laten gelden, d. i. de gehoorzaamheid aan God in het algemeen, maar ook te doen heeft met die normen, welke den geloovende in staat stellen in de concreete verhoudingen, waarin hij zich bevindt, die gehoorzaamheid te realiseeren. Zulks in naam van de schepping, de verlossing en het historische feit der openbaring, bepaaldelijk der menschwording Gods in Jezus Christus. Het komt er op aan een oplossing te vinden voor de tegenstelling tusschen de „Einmaligkeit der Lage, in der und für die die jeweilige Entscheidung erfolgt und der notwendigen Allgemeinheit des Prinzips" [2]). Vandaar geen casuïstiek eenerzijds, geen formalisme andererzijds. De eerste doet te kort aan het beginsel, het tweede aan de concreetheid van het leven. Hier ligt de taak der ethiek.

Het is van belang, dat de functie en het gebied der zedelijkheid goed worden bepaald en niet te wijd of te eng genomen. Een ethiek als die van Paulsen lijdt aan het eerste euvel; die van Kant en zijne school aan het laatste. Geheel buiten de geldende proporties gaat eene opvatting, als die b.v. door Spinoza wordt voorgedragen en door Schleiermacher op zijne wijze toegepast. Het is al wèl, als men de geheele practische philosophie, als leer van het willen en handelen, ethiek noemt. Maar voor Spinoza omvat de Ethica zoowel de theoretische als de practische philosophie. Dit ligt geheel in het uitgangspunt en de richting van zijn denken. Spinoza heeft

---

[1]) W. Herrmann, a. a. O., S. 1.
[2]) Otto Piper, Die Grundlagen der evangelischen Ethik, 1r B., 1928, S. 370.

bevonden, dat alle menschen iets najagen, de meesten rijkdom, eer en genot. Maar dit alles bevredigt niet, omdat het ijdel en onbeduidend is. Daarom is hij tot het besluit gekomen „te onderzoeken of er iets is, dat het ware goed en tevens mededeelbaar is en waardoor alleen, met verwerping van al het andere, het gemoed kan worden aangetrokken; ja, of er iets is, dat mij, als ik het gevonden en verworven heb, een duurzame en hoogste vreugde tot in eeuwigheid doet genieten''[1]). Vandaar dat heel zijn wijsbegeerte levens-leer, ethica is. Deze handelt achtereenvolgens over God, den geest, de affecten, de gebondenheid en de vrijheid van den mensch. Deze uitbreiding is niet toevallig. Spinoza's monisme, waarvoor de substantie ten slotte het een en al is, heeft eigenlijk geen plaats voor het onderscheid tusschen wat is en moet zijn, ook tusschen zijn en worden. Er is ten hoogste sprake van wijzen van zijn. De ethiek, zooals elke wetenschap, draagt een beschouwend karakter. Wij vinden deze opvatting in het Duitsche idealisme, hoezeer gewijzigd, terug, in het bijzonder bij Schelling. In dit verband treft ons bepaaldelijk de vorm, waarin zij bij Schleiermacher voorkomt, voor wien de wetenschap, overeenkomstig de twee gebieden van haar onderzoek, zich scheidt in physica en ethica. De eerste heeft te doen met het wezen der natuur, de tweede met den geest, de rede. Beide dragen een beschrijvend en beschouwend karakter. Zij hebben te doen met het zijn, niet met het niet-zijn. Geen van beide, ook de ethiek dus, stellen een eisch. Het zedelijke leven is in het algemeen het handelen volgens doeleinden en deze bestaan in de beheersching der natuur. Dit proces sluit de onderscheiding van goed en kwaad in zich; evenzoo die van wet en werkelijkheid, moeten en zijn. Als zoodanig staat het daarboven: „Dasjenige Einssein van Vernunft und Natur, auf welches überall hingewiesen wird, ist dasjenige, worin es keines Handeln der Vernunft und keines Leiden der Natur weiter bedarf, welches also das vollendete Handeln der Vernunft voraussetzt, aber eben deshalb in jedem wirklichen Handeln mit begründet ist. Der Gegensatz von gut und böse bedeutet nichts anders als in jedem einzelnen sittlichen Gebiet das Gegeneinanderstellen dessen was darin als Ineinandersein von Vernunft und Natur und was als Aussereinander von beiden gesetzt ist. Inwiefern die Vernunft auf die Natur handelt ist ihr Werk in der Natur Gestaltung, und die Natur verhält sich zu ihr wie Masse zu

[1]) Spinoza, Tract. de intellectus emendatione I.

Kraft'' [1]). Hier staat Schleiermacher zeer dicht bij Spinoza. Alleen legt hij den nadruk niet op de éene substantie: God of de natuur, maar op de beide attributen: denken en uitbreiding, zoodat er meer beweging is in zijn systeem. Het gaat om de onderscheiding, die geheel in het kader der klassieke philosophie en ethiek past. Zij wordt dan ook in Schleiermacher's philosophische ethiek ontwikkeld. Daarnevens laat hij, zooals wij reeds zagen, plaats voor de ,,Sittenlehre'', parallel met de ,,Glaubenslehre'' [2]). Beide hebben te doen met uitspraken over christelijke vrome gemoedstoestanden, hetzij in beweging of in rust. Het is intusschen duidelijk, dat deze practische, kerkelijke zedeleer met de theoretische, wetenschappelijke ethiek weinig gemeen heeft. Men vindt den geheelen opzet van Schleiermacher terug bij Troeltsch, voor wien de ethiek is ,,Lehre von den letzten Zielen und Zwecken des menschlichen Daseins'' en daarmede ,,die übergeordnete und prinzipiellste Wissenschaft'' [3]). Het schijnt mij toe, dat in dit opzicht, nl. wat haar omvang en karakter betreft, de opvatting van ethiek, die Dr. Kohnstamm voordraagt, in dezelfde richting wijst. De z.g. individueele ethiek is voor hem de wetenschap der persoonlijkheid, de z.g. sociale die der gemeenschap. In beide gevallen gaat het om het optreden van een norm in de empirische werkelijkheid. Hier is dus het onderscheid eenerzijds tusschen ethiek en psychologie en paedagogiek, andererzijds tusschen ethiek en sociologie opgeheven. Het komt mij voor, dat de consequentie van het personalisme van Dr. Kohnstamm, zóó universeel opgevat, medebrengt, dat alle levenssferen, waar geestelijke normen en niet slechts natuurwetten gelden, dus ook de sfeer der esthetiek, der wijsbegeerte en der religie, gevoeglijk met de ethiek kunnen worden vereenzelvigd. Deze wordt dan de wetenschap van den geest in het algemeen, tegenover die van de natuur. Maar deze generalisatie acht ik evenmin noodig als wenschelijk. Integendeel. Zij dreigt datgene wat karakteristiek is voor de zedelijkheid, n.l. dat zij te doen heeft met den menschelijken wil en dezen aan een norm onderworpen, te vereenzelvigen met datgene, wat voor de andere z.g. waardegebieden kenmerkend is en bepaaldelijk met wat den godsdienst van deze alle onderscheidt. Het personalisme wordt op deze wijze

---

[1]) Fr. Schleiermacher, Grundriss der philosophischen Ethik, a. a. O., S. 15 f.
[2]) Fr. Schleiermacher, Der Christl. Glaube, § 26.
[3]) E. Troeltsch, a. a. O., S. 532 f.

te zeer uitgebreid, ongeveer zooals dit bij Troeltsch het geval is. Hiertegen gelden dezelfde bezwaren, die de opvatting van Troeltsch treffen. Het komt mij voor, dat psychologie, paedagogiek en sociologie, hoezeer zij te doen hebben met de ethiek, toch van deze moeten onderscheiden worden. Zij hebben hun eigen stof en techniek, terwijl de ethiek zich beperkt tot de zedelijke norm, welke den mensch, persoonlijk en in gemeenschap, geldt en de algemeene toepasselijkheid daarvan op leven en samenleving. De nadruk, die in het geheele systeem van Dr. Kohnstamm op de persoon belegd wordt, leidt als van zelf tot deze generalisatie. Persoon is nu eenmaal, hoe belangrijk ook, niet de laatste of hoogste categorie.

Een en ander moge voldoende zijn om te toonen, dat de ethiek wèl doet met het begrip zedelijkheid zooveel mogelijk te beperken tot den zin van het Aristotelische woord ēthos.

II. MENSCHELIJK VERSCHIJNSEL.

Door de zedelijkheid te concentreeren in het ēthos, het gemoed of het karakter, wordt zij als een bij uitstek menschelijk verschijnsel gekenmerkt. Zij is een echt, centraal menschelijk iets, omdat zij zoo nauw samenhangt met de persoon, d. i. met vrijheid en verantwoordelijkheid. Als wij dingen, planten of dieren goed noemen, heeft het woord goed een anderen zin dan toegepast op den zedelijken mensch. Het beteekent goed-voor-iets, nuttig, deugdelijk, niet deugd-zaam. Zelfs wanneer wij een dier goed-aardig noemen, schrijven wij het daarmede geen zedelijke eigenschappen toe. Eene andere vraag is, of God zedelijk mag worden genoemd. Zij laat zich niet eenvoudig ontkennend beantwoorden, want de mensch is, als zedelijk wezen, ten nauwste aan God verwant en de godsdienstige mensch vindt in God den Schepper en Rechter van wat in hem als zedelijk is en geldt. Ik zou dus Brunner niet zonder meer durven nazeggen: „Gott und Ewigkeit bedeuten eigentlich ein Jenseits von Gut und Böse" [2]). Dit is te veel in den stijl van Nietzsche uitgedrukt en het zou den schijn kunnen wekken, alsof God indifferent was ten opzichte van goed en kwaad. Op deze wijze wordt eenerzijds het zedelijke leven tot de sfeer der humaniteit

---

[1]) Ph. Kohnstamm, Schepper en schepping, Dl. II, Persoonlijkheid in wording, 1929, bl. 22 v.

[2]) Em. Brunner, Die Mystik und das Wort, 1924, S. 147.

of tot eene lagere, de biologie b.v., beperkt en andererzijds het verband met het boven-zedelijke, bepaaldelijk het religieuze, leven losgemaakt. Wèl gelden natuurlijk ook in dit opzicht onze menschelijke categorieën niet voor God. Maar wat wil men? Als God persoon is, laat zich deze persoonlijkheid niet in één adem met de menschelijke, het zij de enkele of de collectieve, noemen. Vrijheid is voor Hem iets geheel anders, verantwoordelijkheid evenzeer, dan voor ons, omdat Hij de eenige, onvergelijkelijke is, naast of tegenover wien niets staat, ten opzichte waarvan Hij vrij of verantwoordelijk zou zijn in den zin, waarin deze woorden door menschen zijn gevormd en worden gebezigd. Hetzelfde geldt van de vergeving, die bij God iets zóo volstrekt anders beteekent dan onder ons, dat men hetzelfde woord eigenlijk niet in beide opzichten zou durven gebruiken als het Onze Vader er ons niet het voorbeeld van gaf. De nadruk, dien men tegenwoordig, terecht, op het begrip: het heilige legt, beteekent, dat men God wil uitheffen boven de betrekkingen en begrippen van het geschapen leven en denken. God is dus niet zedelijk te noemen. Maar dit beteekent niet, dat Hij zedelijk neutraal zou zijn. Veeleer, dat Hij meer-dan-zedelijk is, op de wijze, waarop de betwistbare term: het ir-rationeele beteekenen kan het meer-dan-redelijke, geschouwd of vermoed in eindelooze perspectieven, als het volstrekte mysterie.

Deze perspectieven openen zich van de zedelijkheid uit naar boven, in de richting van God en het wereldgeheel, maar ook naar beneden, in de richting van het onder-menschelijke leven. De mensch is een wereld in het klein. De onderscheiding tusschen ziel en lichaam drukt dit in zeer algemeenen zin uit. Deze onderscheiding is echter nog de laatste niet. In het lichaam is de stof reeds georganiseerd, in verband gebracht met een ordenend geestelijk beginsel. Boven het mechanische aggregaat van stofdeelen verheft zich het organisme. Dit kan louter vegetatief, sensitief zijn in de plant, of animaal, instinctief in het dier. Het kan ook redelijk zijn in den mensch. Wij gebruiken hier zeer oude termen en onderscheidingen, maar die hun waarde nog niet hebben verloren, al mogen zij niet al te strak worden toegepast. Zelfs het aggregaat van stofdeelen drukt iets meer uit dan het zelf is. Het kan een gewezen organisme zijn, of het is in de toekomst organiseerbaar. En reeds door te zijn wekt het de vraag naar zijn oorzaak en grond en door zóó te zijn als het is de vraag naar zijn reden en doel. Ook het leven der planten en dieren heeft meer geheimen dan men

vroeger vermoedde. De biologie heeft in dit opzicht bevrijdend en verhelderend gewerkt. Vandaar dat de onderscheiding tusschen stof en geest, physisch en psychisch, niet houdbaar is als eenige en laatste. Het psychische is niet zonder meer gelijkwaardig. Het kan sensitief en instinctief zijn, zonder bewustzijn en keuze verloopen. Het kan gebeuren zonder te worden gedaan of te zijn bedoeld. M. a. w. het kan on- of onder-persoonlijk blijven. Wij kunnen dit niet direct ten opzichte van planten of dieren constateeren. Wèl bij ons zelven, in wier leven zooveel automatisch en instinctief plaats heeft. Daarom is de onderscheiding tusschen psyche en noes of logos of pneuma zoo waardevol. De laatste woordenreeks komt dan op voor de rechten van den geest als souvereine grootheid, die wel in de psychische, en zelfs in de physische, verschijnselen openbaar wordt, maar zelf daarin niet opgaat, doch ze beheerscht. Vandaar dat de betrekking tusschen lichaam en ziel niet wordt verklaard als wisselwerking, maar als manifestatie van den geest in de physische en de psychische orde moet worden opgevat. Noes basileus, de geest is koning, deze stoute leus van het neo-platonisme moet altijd weer worden aangeheven, als de geest in het gedrang raakt. Dit koningschap beteekent niet, dat de geest zonder ziel en zelfs zonder lichaam volkomen zou kunnen bestaan. Het mensch-zijn in zijn geheel sluit alle geledingen van het menschelijk zijn in. Vandaar dat tegenwoordig in aansluiting aan Kierkegaard zoo gaarne het woord existentieel wordt gebruikt, als men bedoelt de volle werkelijkheid, die zoowel den geest als het leven, elk voor zich, te boven gaat. Ter anderer zijde moet t. a. van dit koningschap van den geest een belangrijke reserve worden aangebracht. Koningschap beteekent nog niet koning-zijn. Wat moet zijn, is nog niet. De geest is in de werkelijkheid volstrekt niet koning. Veeleer is hij onderworpen aan lagere machten, zinnelijke en vooral niet-zinnelijke, welke de orde in den micro-cosmos, zoowel als in den macro-cosmos, verstoren. Dit is wat de godsdienst, bepaaldelijk de Christelijke, de zonde noemt. Vandaar dat deze godsdienst zich aandient als de verlossende macht, waardoor de geest vrij-gemaakt en eerst waarlijk geest wordt, pneuma tegenover psyche in den zin van den uit God, tegenover den slechts uit de wereld levenden geest. Ziehier de tegenstelling tusschen geest en natuur, pneumatisch en psychisch, zooals deze in de psychologie van Paulus met haar diepe religieuze onderstellingen zich uitdrukt. Men komt hierbij niet uit met een beroep op den geest of de persoon.

Hiermede raken wij het geheim der persoon. Ook dit woord lijdt onder de verscheidenheid en zelfs de tegenstrijdigheid van beteekenis, die aan oude termen pleegt te worden gehecht. Het personalisme is aan de orde van den dag, maar de persoon van William Stern, die niet anders is dan een organisme van verschillende structuur, heeft geen plaats voor het kenmerk van de eigenlijke persoon, ook niet van de zedelijke [1]). De wijze, waarop, om de Duitsche onderscheiding te bezigen, de „Einzelperson" en de „Gesamtperson" gelijkop worden behandeld, als onderdeelen van eenzelfde persoonsbegrip, en zelfs de eerste aan de tweede ondergeschikt wordt gemaakt, dreigt in dezelfde fout te vervallen. Wij moeten voorzichtig zijn met het gebruik van woorden. Organisme is niet hetzelfde als persoon. Individualiteit evenmin. De niet nader te analyseeren eenheid, die in het zelfbewustzijn of het ik wordt geconstateerd, is iets bloot formeels. En wat de persoon onderscheidt, althans de zedelijke persoon, is de inhoud en de waarde van wat als ik of individualiteit wordt aangeduid. In dit opzicht komen wij veel verder met het personalisme van Dr. Kohnstamm, voor wien de persoon is: „een bestaand wezen, dat ondanks de veelheid der deelen een reëele, eigenaardige en wel zedelijke eenheid vormt en als zoodanig, ondanks de veelheid zijner deelfunkties, spontaan en naar een doel gericht handelt" [2]). Hier zijn wij boven de psychologische of kentheoretische beperking van het persoons-begrip uit en is de waarde der zedelijke persoon erkend. In hoeverre deze ook ontologisch of metaphysisch gefundeerd dient te worden kunnen wij hier laten rusten. In elk geval is persoon niet = bewustzijn of ik, maar zij is, of liever zij concentreert de verschillende acten van den mensch, niet slechts als X, maar als geest. Zóó opgevat is mensch-zijn iets anders, in zekeren zin meer, in zekeren zin ook minder dan persoon-zijn en het is de erfelijke fout van het idealisme, ook van het personalistische, dat het dit voorbijziet. De persoon geldt daarbij te onrechte als laatste grootheid. De mensch is dit nu eenmaal niet. Hij is in zijn samengesteld bestaan altijd afhankelijk, bepaaldelijk als schepsel. En in deze afhankelijkheid ligt tegelijk zijn eer en waarde. De gedachtenverbinding met humanistische en idealistische motieven

---

[1]) William Stern, Person und Sache; System des kritischen Personalismus. I 1923.
[2]) Ph. Kohnstamm, Schepper en schepping. Dl. I. Het waarheidsprobleem, 1926, bl. 374.
[3]) Alb. Schweitzer, a. a. O., 2r B., S. 46.

is het, die het woord persoon voor sommigen evenzeer aantrekkelijk als voor anderen onbevredigend maakt. Zij verklaart misschien ook ten deele den ingang, dien het woord existentie in den laatsten tijd vindt, als meer concreet en bewogen, minder zelfstandig en zich zelf ten doel hebbend, meer naderend tot den zin, waarin het bijbelsche taaleigen van ziel spreekt. Hoe dit zij, volgens onze onderscheiding zou men kunnen zeggen, dat geest altijd persoonlijk is en persoon geestelijk. Het gaat hier om het geestelijke in den zin van het pneumatische tegenover het louter psychische, als het spontane tegenover het automatische, en bepaaldelijk als het vrije tegenover het gebondene, het oordeelen en handelen hetzij volgens hoogere normen of volgens lagere wetten.

III. ONDERSCHEIDINGEN.

De onderscheiding tusschen norm en wet als tusschen het lagere en het hoogere is eigenlijk willekeurig. Het is alsof wet = natuurwet, geesteloos in haar aard en dus ook in haar toepassing, als een verband van oorzaak en gevolg, dat „van zelf" bestaat en geen keus of uitzondering toelaat. Men kàn het woord zoo beperken, maar het behoeft niet. Het woord wet, men denke aan wet van God, zede-wet, is er eigenlijk te edel voor. Hier werd de onderscheiding slechts gemaakt om te doen uitkomen, dat de mensch kan worden bewogen door wat inderdaad onpersoonlijk, „van zelf" werkt, wat wel kan, maar niet behoeft te worden geleid door zijn bewustzijn en wil, b.v. door de wetten van zijn ademhaling, waarnemen en zooveel meer, èn door wat een beroep doet op zijn persoon, op zijn nadenken en wil, op zijn inzicht, smaak, besef van verantwoordelijkheid en roeping. Voor dit laatste werd het woord norm gebezigd, in overeenstemming met het spraakgebruik der moderne idealistische philosophie, volgens haar onderscheiding van natuur en geest, werkelijkheid en waarde.

Dit brengt ons van zelf tot de vraag, wat het zedelijke leven in het bijzonder binnen de sfeer van het „hoogere", noem het geestelijke, leven in het algemeen karakteriseert. Wij hebben dit geestelijke persoonlijk genoemd. Niet alsof het psychische of natuurlijke geheel on-persoonlijk zou zijn. Ook dat ligt bij den mensch binnen het bereik en ten slotte voor de verantwoording van zijn persoon. Hij kan zijn bevoegdheid overdragen aan de regels van het lagere leven zelf, maar geheel en voor goed van haar afstand doen kan, ten minste mag, hij niet. Van het hoogere,

centraal-geestelijke leven geldt dit in volstrekten zin. Vandaar de onjuistheid eener psychologie, die de ziel verdeelt en oplost in een aantal vermogens, b.v. die van het kennen, willen en voelen, en daarbij vergeet, dat het dezelfde mensch is die, als persoon, hetzij kennend, willend of voelend functioneert. Daarom verdient het aanbeveling niet alleen wijsgeerig, maar ook psychologisch, personalistisch te zijn in den zin, dat de mensch eene geestelijke eenheid is, of ten minste moet zijn en kan worden. Hier is met persoon eigenlijk hetzelfde bedoeld als wat existentie wil aanduiden. Het is deze persoon, die, zij het al op verschillende wijze en in verschillende houding, te doen heeft met wat zich aan haar voordoet. Wij zijn hier op geestelijk terrein. De persoon staat dus in relatie met geestelijke — welk woord zullen wij bezigen? waarden, normen, goederen, ideeën — het zijn al te maal aanduidingen van wat men als voorwerp van het persoonlijke leven bedoelt. Wij laten de diepgaande verschillen tusschen een en ander voorshands rusten. In het algemeen zou men kunnen onderscheiden tusschen de theoretische en de atheoretische — laat ons de uitdrukking gebruiken: waarde-gebieden. Tot de eerste behoort dan de intellectueele en de esthetische, tot de laatste de ethische sfeer. Bij de eerste komt het aan op kennen en voelen, bij de tweede op willen. De houding is in het eerste geval de contemplatieve, in het tweede de actieve. In beide gevallen reageert de mensch op indrukken, die in hem worden gewekt, maar in het eerste is deze reactie zuiver theoretisch: zij constateert en waardeert wat is; in de tweede is zij practisch: zij zet zich in beweging, om wat niet is en moet zijn werkelijkheid te doen worden. Wij hebben hier te doen met de drie z.g. waardegebieden, welke overeenstemmen met den ouden drieklank: het ware, schoone en goede. Welbewust laten wij naast wetenschap, kunst en zedelijkheid den godsdienst ter zijde, omdat deze te onrechte in dit kader wordt geperst, naast de drie genoemde, zooals bij Rickert [1]), of als samenvattende categorie, b.v. op de wijze van Windelband, voor wien het heilige is „das Normalbewusstsein des Wahren, Guten und Schönen erlebt als transzendente Wirklichkeit" [2]). In het eerste geval wordt de godsdienst psychologisch verplicht te kiezen tusschen de beide

---

[1]) Heinr. Rickert, System der Philosophie, 1r T. Allgem. Grundlegung der Philosophie, 1921, S. 319 ff. Vgl. Übersichtstafel.

[2]) Wilh. Windelband, Präludien[6], 1919, 2r B., S. 305.

magere categorieën theoretisch en practisch. In het tweede doet hij in elk geval afstand van zijn eerstgeboorterecht, n.l. om te doen te hebben met een wereld, een macht, een Persoon, die souverein, scheppend en oordeelend boven alles, wat ter wereld ook aan waarheid, schoonheid en goedheid bestaat of zich bevroeden laat, uitvaart.

Het is hier nog niet de plaats om het verband tusschen de zedelijkheid en de andere waardegebieden, alsook den godsdienst, na te gaan. Dit verband bestaat, niet alleen indirect, in zooverre alle subjectief in dezelfde persoon verankerd zijn en objectief de verschillende waarden één rijk vormen of van één Godsrijk de territoren vormen. Het bestaat ook direct, omdat wat waarlijk goed is niet nalaten kan als schoon, d. i. als harmonisch en daardoor bevredigend te gelden; en als waar, in zooverre het beantwoordt aan den zin voor wat overeenstemt met de wetten van het denken en het wezen der dingen. En het feit, dat de zedelijkheid in den godsdienst beurtelings de motieven der diepste ontroering en der hoogste spanning pleegt te vinden, wijst op een betrekking, die niet slechts uit toevallig samen- of in-een-gaan bestaat. Zoo is de zedelijkheid naarmate zij meer persoonlijk is te meer interpersoonlijk, en naar mate zij meer den mensch in den mensch raakt verwijdt zij zich te meer cosmisch en metaphysisch. En zelfs daar vindt zij haar grenzen niet.

B. DE VRAAG NAAR DEN GROND DER ZEDELIJKHEID

I. REDELIJKHEID DER VRAAG.

Het is inderdaad redelijk deze vraag te stellen. Het gaat niet aan de zedelijkheid te isoleeren van het leven in zijn geheel en te nemen voor wat zij is. Daarvoor is zij te zeer samengeweven met dit leven, in het klein en in het groot, in den enkelen mensch en in de menschheid. Daarvoor dringt zij zich ook te zeer aan dit leven als rechter op. Het spraakgebruik drukt een en ander onloochenbaar duidelijk uit. Men denke aan den zin van het woord goed, die zóó diep gaat, dat zij geen comparatief toelaat. Men herinnere zich het: „niemand is goed dan één, namelijk God" [1])

[1]) Matth. 19 : 17.

of: ,,wie zal ons het goede doen zien'' [1]), en dat ook weer zóó oppervlakkig worden kan, dat een mes, dat dienstig is voor het gebruik, als goed wordt gewaardeerd. Of aan het Grieksche woord arete, deugd, dat oorspronkelijk geschiktheid in het algemeen beteekent, en het verband tusschen deugd, deugdzaam en deugdelijk. ,,Het doet mij goed,'' plegen wij te zeggen, terwijl de Vlaming hetzelfde bedoelt met: ,,het doet mij deugd''. Reeds is opgemerkt, dat de woorden ĕthos en ēthos, zede en karakter, etymologisch één zijn. Men vergelijke ook het verband tusschen de woorden zede en zedelijk in onze taal. En wat de taal aanduidt is slechts de reflectie van wat de spraakmakende gemeente bedoelt. ,,Wie goed doet, goed ontmoet,'' zegt het spreekwoord en in den Bijbel lees ik, dat ,,God een belooner is dergenen, die Hem zoeken'' [2]). Dit beteekent, dat het verband tusschen goed-zijn en het-goed-hebben als natuurlijk wordt ondersteld. Het leven overeenkomstig de natuur wordt als het zedelijke leven bij uitnemendheid voorgesteld, want de natuur is datgene wat overeenstemt met de geschapenheid of het wezen der dingen. Ook het leven, soms als bloote existentie opgevat, kan gelden als de aanduiding van of de verwijzing naar de volkomen harmonische expansie van de bestaansmogelijkheid. Indien één woord rijk is aan perspectieven, dan het woord leven, dat van het bloot vegetatieve bestaan tot de meest innige gemeenschap met God reikt, het ,,eeuwige leven'' der H. Schrift. Zedelijk en redelijk worden als gelijksoortig en gelijkwaardig voorgesteld, zelfs als twee zijden, de theoretische en de practische, van een en hetzelfde vermogen. Bij gezond verstand denken wij veeleer aan een practisch dan aan een theoretisch vermogen of inzicht en een onredelijk gedrag wordt geacht ruim zooveel in te gaan tegen het ge-weten als tegen het weten. Zedelijkheid en recht zijn tweelingzusters. Het is niet toevallig, dat in de klassieke ethiek de dikaiosyne of gerechtigheid als opperste deugd of als harmonie der deugden geldt, zooals trouwens rechtvaardig en goed in onze taal zinsverwant zijn. Een goede daad wordt van zelf schoon of edel genoemd en dus in de sfeer der esthetische waardeering getrokken. De kalokagathia, het schoon-en-goed-zijn, van de oude Grieken, vormt een eenheid van begrip en de ,,Bekenntnisse einer schönen Seele'', welke Goethe in Wilhelm Meister's Lehrjahre mededeelt, zijn die eener ziel, welker

[1]) Ps. 4 : 7.
[2]) Hebr. 11 : 6.

schoonheid bestaat in de harmonie van hare eigenschappen, de zedelijke, cultureele en niet in de laatste plaats religieuze.

De boven aangehaalde uitspraak van Jezus: „Niemand is goed dan één, namelijk God," verbindt de zedelijke en de religieuze orde, zoowel in taal als in zin, ten nauwste. In zooverre is het Christendom in rechte lijn de afstammeling van den Israëlietischen godsdienst, waarin de wet van God de norm is van alles wat als goed geldt. Dit ligt geheel in het karakter van den godsdienst met zijn scheppings-, verlossings- en verheerlijkings-idee. Dit geldt van het Christendom in het bijzonder, maar het is aan geen enkelen godsdienst geheel vreemd. Wundt, die het wezenlijke verband van godsdienst en zedelijkheid ontkent en de laatste ten slotte autonoom maakt, erkent toch, dat de feiten van het zedelijke leven „zeigen, dass die sittlichen aus den religiösen Ideen, die Sittengesetze aus religiösen Kulten und Normen zwar nicht ausschliesslich, aber jedenfalls zu einem wesentlichen Teile hervorgegangen sind" [1]). Het phaenomeen heilig, dat in elken, ook in den meest primitieven godsdienst voorkomt, is wel van boven-zedelijken en soms van buiten-zedelijken aard, maar het laat toch niet na de zedelijkheid te beïnvloeden, hoe dan ook. Het omgekeerde geldt evenzeer. En als de dragers der hoogste Grieksche cultuur de mythologie bestrijden, dan is dit, omdat zij aanstoot nemen aan de onzedelijke bestanddeelen der goden-verhalen, niet aan den zin dezer verhalen zelve. De allegorese dankt juist haar ontstaan aan de behoefte om harmonie te vinden tusschen vorm en zin. Het valt den niet-godsdienstige moeilijk zich te onttrekken aan godsdienstige woorden en gedachtenverbindingen. Hij spreekt van wijding. Hij koestert vrome wenschen. Hij noemt iets christelijk. Hij gebruikt zelfs het woord goddelijk, als hij wil waardeeren wat hij een offer noemt. Ziedaar aanwijzingen genoeg van het nauwe verband, dat taal en ideeënassociaties tusschen de zedelijkheid en elken anderen levensvorm leggen. Dit is niet toevallig. Het bewijst hoe het inderdaad, practisch, geweest en geworden is. Het is dus redelijk naar den grond, d. i. naar dieper verband, van de zedelijkheid te zoeken.

II. NAAR BINNEN.

Psychologisch, naar binnen gericht, is dit volkomen juist. Wat wij hebben opgemerkt over de eenheid der menschelijke ziel, de

[1]) W. Wundt, a. a. O., 1r B., S. 107.

persoon, die theoretisch of practisch, zinnelijk of geestelijk in betrekking staat tot de buitenwereld, is hier van belang. Er wordt niet gezien, gedacht, gestreefd, geleden, gefaald, maar ik zie, denk, streef, lijd, faal. Elke verijling van dit oorspronkelijke phaenomeen leidt tot zekere abstracte mythologie, waarbij het denken, het bewustzijn de plaats der levende werkelijkheid vervangen en de betrekking tusschen onderwerp en voorwerp, ik en niet-ik, die het geheim dier werkelijkheid uitmaakt, verklaard wordt door haar op te lossen. Het is zelfs zóó, dat als men het ethische oordeel, terecht, b.v. van het logische en het esthetische onderscheidt, dit oordeel toch zelfs in deze afzondering niet zedelijk is zonder meer, maar vanzelf met emotioneele en intellectueele begeleidende verschijnselen verbonden is. Een daad wekt ontroering, hetzij dan die van afkeer of bewondering, van medelijden of van haat. Zij wordt ook als juist of onjuist, waar of valsch, als uiting van verblinding of van helder inzicht geschat. Kortom, in de menschelijke psyche is het zedelijke orgaan niet een geïsoleerde grootheid. Veeleer is het de activiteit van den mensch in een bepaalde richting en op een bepaalde wijze.

III. NAAR BUITEN.

Wat zoo psychologisch, naar binnen gericht, aannemelijk is, laat zich ook naar buiten gelden ten aanzien van de wereld, waarin de mensch, ook zedelijk, leeft. Het woord „wereld" is een groot woord. Maar als ik het waag den mensch als eenheid te aanvaarden, is het geen grooter waagstuk dezen mensch als microcosmos in de wereld, als macrocosmos, te plaatsen. Zoo verklaart zich de nevenstelling van „Einzel-person" en „Gesamt-person", zooals men het in het Duitsch uitdrukt, al blijft de eerste de meest persoonlijke, m. n. ethisch en religieus opgevat. Het gaat niet aan een levend organisme te plaatsen in een levenlooze natuur. En evenmin een redelijk wezen te omringen van een redelooze massa of onredelijke levenssfeer. En evenals de eene mensch, het zelfde ik, volgens verschillende methode kan worden behandeld en in zijn verschillende bestanddeelen opgevat, zonder dat zijne eenheid te loor gaat, zoo ook de wereld, waarin en waarvan en waarvoor hij leeft. Zij kan gelden als natuur- en als cultuur-wereld; als tot zekere hoogte volstrekte en zelfstandige en als betrekkelijke en afhankelijke grootheid. Het is toch een feit, dat de geheele mensch, ook in zijn zedelijke hoedanigheid, tot haar in betrekking

staat en dat zijn zedelijkheid zich moet manifesteeren ook in stoffen en vormen van deze wereld, die niet, althans niet direct, van zedelijken aard zijn, die zelfs zedelijk-indifferent of zedelijk-vijandig zijn, in den geest van wat Piper noemt de dynameis, de ongoddelijke machten, die in de wereld, waarin wij leven, den toon aangeven. Dezelfde botsing wordt bedoeld met het woord daemonisch, dat b.v. door Tillich en Wünsch zoo dikwijls wordt gebruikt. Zij bedoelen daarmede eigenlijk hetzelfde wat de Bijbel in zijn taal en perspectief noemt den booze of den duivel en waarbij zelfs gezegd kan worden, dat de geheele wereld „ligt in het booze" [1]). Dat des ondanks het zedelijke in de wereld plaats vindt, bewijst, dat de wereld in elk geval wordt geoordeeld te zijn aangelegd op den mensch of deze mensch op haar. Dit oordeel is van het grootste belang, zooal niet rechtens dan toch feitelijk. In dit verband is de zwakheid van Kant's postulaten-leer haar kracht. Zij toont hoe het den wijsgeer ten slotte onmogelijk was de scheiding van subject en object, van het goede en de goederen te handhaven. En de ongeschiktheid, zoo niet de grofheid, waarmede hij achteraf het verband tusschen deugd en geluk in Gods naam legt, doen niet af aan de waarde der daad zelve als betoon van zuiver menschelijke, z.g. practische behoefte.

IV. SAMENVATTING.

Het isolement van het zedelijke als het geestelijke, ten opzichte van het natuurlijke of als het practische ten opzichte van het theoretische, is tot zekere hoogte gewettigd en noodig. Alle leven is niet van denzelfden aard en van gelijke waarde. Er zijn onderscheidingen, tegenstellingen zelfs, die moeten worden aanvaard. Het zedelijke leven, indien één, moet zijn quant à moi handhaven en voor zijn bestaan vechten. Vandaar dat practisch, incidenteel, b.v. door het Christendom, dat theoretisch en principieel geen dualisme gedoogt, in den vorm van ascese zooveel twee-heid van leven en levensbeschouwing wordt erkend, om der zonde en der zwakheid wil. En dikwijls vloeit deze twee-heid in tegenstrijdigheid over, niet alleen practisch, maar ook principieel, zooals voor en na de secten bewijzen. Men denke aan Gnostieken, Doceten, Catharen, Broeders en Zusters van den Vrijen Geest, Anabaptisten en hun geestelijk nageslacht. Op wijsgeerig terrein komt hetzelfde isole-

[1]) 1 Joh. 5 : 19.

ment voor, b.v. in de formalistische ethiek van Kant met haar „du sollst" en hare onderstelling van de zedelijke en in het algemeen redelijke neutraliteit van alles wat, als gegeven, den inhoud vormt van de werkelijkheid en het leven.

Wat Scheler op het gebied der biologie vaststelt, dat deze altijd moet uitgaan van de grondbetrekking van het organisme tot zijn „Umwelt" als constitueerend voor het wezen van het levensproces, geldt veel meer nog op het terrein van het geestelijke leven. De persoonlijkheid, ook de zedelijke, is ten nauwste verbonden met de wereld, waarin zij leeft, al is deze geen „Umwelt" meer, maar „Welt". Met de „Umwelt" voelt het dier zich nog onmiddellijk eén. Er is nog geen sprake van de onderscheiding van onderwerp en voorwerp, ik en niet-ik. Het blad, de boom, waarvan de rups eet, is voor dit dier als 't ware een verlengstuk van zijn eigen lichaam. Wat den mensch tot mensch maakt is, dat hij deze onderscheiding maakt, volgens Prof. Buytendijk niet in de eerste plaats als zaak van kennis, maar van liefde [1]). Dit beteekent, dat hij, al onderscheidt hij zich van de wereld, waarin hij leeft, van deze niet los is. Veeleer is de betrekking, als beseft en aanvaard, van den mensch tot zijn wereld nog veel inniger, immers persoonlijk, dan die van het organisme tot de zijne. Het is de verdienste van Nic. Hartmann, dat hij deze betrekking tot de pièce de résistance van zijn kennisleer heeft gemaakt. „Erkenntnis, und überhaupt Bewusstsein, ist letzten Endes auch nur eine Art des Seins und ist mit dem seienden Subjekt in die allumfassende Seinssphäre eingebettet, der auch der transzendente Gegenstand zugehört" [2]). Analoog hiermede wordt dan ook in zijne ethiek de grond-vraag: Wat is waardevol in het leven en in de wereld in het algemeen? als van eminent practisch en metaphysisch belang gesteld. „Ist doch der Sinn des Menschen nicht erschöpft in seinem stolzen Beruf zum Mitbildner und Gestalter der Welt. Was hilft das Wirken, wenn es im Werk erstirbt? Wo ist der Sinn der Schöpfung selbst, wenn das Geschaffene ihn nicht enthält, wenn es nicht sinnvoll ist in einem Sinnverständigen?" [3]). In zijne theologische ethiek gaat Piper ook uit van eene betrekking, waarin het subject, de geloovende (hij kiest dit woord welbewust in de plaats van: geloovige) zedelijke mensch

---

[1]) F. J. J. Buytendijk, Zur Untersuchung des Wesensunterschieds von Mensch und Tier. Blätter f. deutsche Philos. B. 3. H. 1, 1929, S. 48 ff.

[2]) Nic. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis², 1925, S. 361.

[3]) Nic. Hartmann, Ethik, 1926, S. 9.

zich bevindt. Hij spreekt van eene „apriorische Gegebenheit", die zonder meer wordt aanvaard of verworpen en zonder welke de ethiek niet kan bestaan [1]).

Zoo is de vraag naar den grond van de zedelijkheid de eigenlijke grondvraag der zedelijkheid en dus ook der ethiek. Juist omdat de zedelijkheid haar eigen norm medebrengt en aanlegt aan wat zonder meer is, wat reilt en zeilt, om het gemeenzaam uit te drukken, of aan het empirisch gegevene, om het wijsgeerig te karakteriseeren, omdat zij m. a. w. zoo grondig is, kan zij de vraag niet laten rusten, welke haar grond en daarmede haar recht en majesteit is. Het is eene quaestio juris, niet eene quaestio facti. Het gaat hierbij om principium, niet om initium, om beginsel, niet om begin, om transscendentale reductie en transscendente fundeering, niet om psychologische en genetische of historische afleiding. Als Schweitzer b.v. als grondprincipe van het zedelijke laat gelden: „Hingebung zum Leben aus Ehrfurcht vor dem Leben" [2]), dan is dit niet een beginsel, dat hij opraapt bij den weg, als de ervaring, altijd en overal, van het leven in de wereld der verschijnselen, maar een, dat hij heeft opgegraven, ontdekt, als iets wezenlijks, dat dit leven draagt en voedt — en oordeelt.

C. RICHTINGEN, WAARIN HET ANTWOORD WORDT GEZOCHT

I. TWEE HOOFDRICHTINGEN.

Wij staan hier op een kruispunt van wegen, breede en smalle, rechte en kromme, te veel om te noemen. Maar dit kruispunt is toch in den grond der zaak een tweesprong. Bij nader toezien ontwikkelen zich uit het warnet van wegen twee groote richtingen, waarheen alle wegen, althans op den duur, neigen. De eene richting is die, waarbij de zedelijkheid uit niet-zedelijke factoren wordt afgeleid. Zij mag b.v. worden erkend als iets hoogers en beters dan het geluksverlangen of de levensdrang — toch is zij uit de bestanddeelen daarvan opgebouwd. Principieel draagt de zedelijkheid geen eigen, bijzonder karakter. Zij staat niet, als van eene

---

[1]) O. Piper, a. a. O., S. 8.
[2]) Alb. Schweitzer, a. a. O., 2r B., S. 236.

andere orde, normatief boven het natuurlijke, gegevene. Zij vormt daarvan de verheffing, de voltooiing, de vervulling. Zedelijk en natuurlijk, norm en feitelijkheid zijn ten slotte één. Deze richting divergeert van meet aan van de andere, welke de zedelijkheid als eigensoortige grootheid waardeert. In de zedelijkheid drukt zich voor haar eene volstrekte waarde uit, die verklaart hoe het behoort te zijn, om het even hoe het feitelijk is. Het verband tusschen beide kan daarbij verschillend worden opgevat. De feitelijkheid kan worden geacht vormbaar te zijn door de norm, daarop te zijn aangelegd, of niet — dit is een punt van nadere overweging. Hetzelfde geldt ten opzichte van de vraag of deze zedelijkheid een hoogste instantie vormt, dan wel of zij zelve in een breeder en dieper verband berust en dus rekenplichtig is aan een hooger gezag en leeft bij de gratie van eene boven-zedelijke orde, waarop eventueel hooger, en dit als eind-beroep, mogelijk is. Hoofdzaak is, dat in de zedelijkheid zich een hooger beginsel, oordeelend, vormend, scheppend misschien, laat gelden.

Het is van belang deze beide hoofdrichtingen, volgens welke ons geheele onderzoek zich zal bewegen, nader te teekenen. Hiervoor kunnen ons tal van schema's dienen. In de eerste plaats de onderscheiding tusschen aposterioristisch en aprioristisch. Aposteriori noem ik iets goed, wanneer het blijkt goed te zijn. Er is dus iets anders dan de daad, de wil, de gezindheid zelve, dat iets goed maakt. Ik kan niet onmiddellijk iets goed noemen. Eerst moet mij blijken, b.v. uit het feit of het goed effect heeft, laat het zijn in den zin van geluk te verschaffen, het leven te bevorderen. Dan pas kan ik het merk „goed" drukken op wat zich als goed aandient. Als ik daarentegen apriori bepaal wat goed is, laat ik het zedelijke oordeel zonder meer gelden. Dit zegt mij, ondubbelzinnig, wat goed en kwaad is. Niet in zijn toepassing op de bijzondere, concreete gevallen, want ik kan niet bepalen in hoeverre deze in den geest van de zedelijke persoon metterdaad aan deze norm beantwoorden; maar in het algemeen, als zedelijke norm, waarde of goed. Deze tegenstelling is principieel. Zij brengt ons inderdaad op een ethischen tweesprong.

Wij moeten voorzichtig zijn met het plaatsen van naamborden en handwijzers. Zij kunnen misleidend zijn. Zoo onderscheidt b.v. Paulsen tusschen de formalistische en de teleologische opvatting van goed en kwaad. De eerste heet ook intuïtivistisch; de tweede energistisch. Hij spreekt ook van „Gesinnungs"- en

„Erfolgs-ethik" [1]). Hierbij wordt ondersteld, dat apriori hetzelfde is als formeel, d. w. z. dat elke ethiek, die aprioristisch is in den bovengenoemden zin, enkel over een norm of eisch beschikt, op de wijze van Kant, zonder inhoud, dus zonder motieven, welke den mensch kunnen boeien en trekken door hem liefde in te boezemen. Dit is geheel onjuist, zooals b.v. elke ethiek, die met materieele waarden te doen heeft, bewijst. In verband hiermede staat de moeilijkheid der scheiding tusschen intuïtivisme en empirisme, zedelijk inzicht en ervaring, die dikwijls wordt gemaakt. Wat met intuïtivisme in het algemeen bedoeld wordt, is duidelijk. De zedelijke mensch ziet onmiddellijk in wat goed is. Hij behoeft het niet af te leiden uit iets anders, b.v. uit de gevolgen van een gezindheid of daad. Hij heeft in zijn zedelijk oordeel den maatstaf in zich zelven. Maar wat beteekent empirisch nu hiertegenover? Dat de niet-direct-zedelijke gevolgen, die men constateert of ervaart, den maatstaf vormen van goed en kwaad? Het komt dan aan op het effect, de uitkomst, het telos. Vandaar de tegenstelling tusschen intuïtivistisch en teleologisch, zooals wij die door Paulsen zagen maken. Intusschen gaat het niet aan de tegenstelling te lanceeren tusschen zedelijke norm en ervaring, zooals b.v. E. W. Mayer het uitdrukt: „dass die sittlichen Normen im Bewusstsein mit dem Anspruch auftreten, unbedingt, also ohne Rücksicht auf Erfahrungen und Erfahrbares, zu verpflichten" [2]). Hij licht dit later toe als ervaring van wat lust of onlust, voordeel of nadeel, nut of schade veroorzaakt. Men kàn natuurlijk den zin der woorden ervaring, empirie op deze wijze beperken, maar dit behoeft niet. Als Prof. Heymans zijne methode noemt empirisch-analytisch, dan bedoelt hij daarmede, dat hij uitgaat van „die Erfahrung der sittlichen Billigung oder Missbilligung" [3]). Hij wijst daarmede o. a. de natuurwetenschappelijke ethieken af, die op eene physische of biologische theorie steunen en vergeten, dat wij, het kenmerk goed toepassende op de werkelijkheid, te doen hebben met een maatstaf, volgens welken wij de werkelijkheid beoordeelen en die dus met deze werkelijkheid zelve niet identiek is, maar veeleer noodzakelijkerwijze daarvan verschilt. Zoo scheidt hij dan teleologische en intuïtivistische hypothesen en rekent de zijne, de z.g. objectiviteitstheorie, onvoorwaardelijk tot de laatste.

---

[1]) Fr. Paulsen, a. a. O., 1r B., S. 221 ff.
[2]) E. W. Mayer, Ethik; Christl. Sittenlehre, 1922, S. 15.
[3]) G. Heymans, a. a. O., S. 4.

Het is hier niet de plaats over een enger of wijder gebruik van het woord ervaring of empirie te handelen. De phaenomenologie heeft ook in dit opzicht belangrijke bijdragen geleverd. Bepaaldelijk naar Scheler kan worden verwezen [1]). In elk geval is het geraden, als men empirisch bedoelt in den door Mayer bedoelden zin, hiervoor het woord empiristisch te bezigen en van empiricisme te spreken, terwijl dan empirisch en empirisme ruimer zin hebben. In het laatste geval is ervaring een zaak louter van middel en methode: wat het goede is gaat voor mij open in het bepaalde geval, dat mij iets als goed verschijnt. In het eerste geval is zij geheel een zaak van maatstaf en beginsel: iets wordt pas goed door een doel te dienen, dat b.v. als nuttig, levenvermeerderend openbaar wordt, dat z.g. ,,werkelijkheid'' heeft, objectief is. Men meent zoo het zedelijke oordeel uit de sfeer der z.g. subjectieve waardeering op te heffen. Men moet met het woord ervaring op ethisch — en op theologisch — gebied voorzichtig zijn. Trouwens, ook kentheoretisch is het spraakgebruik, nog afgezien van den inhoud, verwarrend van verscheidenheid. Men kan het evenmin missen als er mede volstaan. Het gaat om het probleem van de betrekking tusschen stof of inhoud en vorm, receptiviteit en productiviteit. In elk geval dient men rekening te houden met de klassieke opmerking van Kant: ,,Gedanken ohne Inhalt sind leer'', op den voet gevolgd door de andere: Anschauungen ohne Begriffe sind blind'' [2]). Trouwens, zelfs het idealisme in zijn zuiversten vorm, dat van Hegel, begint met de Phaenomenologie en daarin met de erkentenis, dat de philosophie begint met een phenomeen te zijn: ,,Die Wissenschaft, darin dass sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet'' [3]). Hier wordt aan de ervaring plaats gegeven, zij het al met het gewichtige voorbehoud, dat alle kennis wèl met de ervaring begint, maar niet in haar ontspringt. Al wordt dan ook volgens deze wijsbegeerte de ervaring in denken opgeheven en daarmede de receptiviteit in de productiviteit van den éénen, souvereinen geest, ook Hegel kan de ervaring niet missen.

Behalve de genoemde schema's onderscheidt men ook tusschen natuurlijk en normatief. In het eerste geval denkt men aan eene

---

[1]) Vgl. Max Scheler, Der Formalismus, S. 163 ff., 272 ff.
Ders., Vom Ewigen im Menschen, 1r B., Halbb. II, 1923, S. 260 ff.

[2]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, I, 2r T. 1.

[3]) Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. G. Lasson, 3 Aufl., 1928, S. 66.

zedelijkheid zonder norm, die in het leven zelf haar norm heeft, dus zedelijk eigenlijk a-normaal is, terwijl het laatste geval de zedelijkheid, als de sfeer van den geest, over die van de natuur laat richten. Ook hier liggen moeilijkheden. Voor de Grieksche philosophie is de natuur het geheel der dingen. Is dit redelijk en zedelijk van aard, dan is het leven volgens de natuur het ideaal van den wijze en den goede, zooals b.v. de Stoa leert. Voor het Christendom is de natuur schepping, maar in haar feitelijken, gegeven toestand is zij abnormaal, zoodat het z.g. natuurlijke on-natuurlijk is en het z.g. bovennatuurlijke eigenlijk natuurlijk. Hier is plaats voor de tegenstelling natuurlijk en geestelijk als abnormaal en normaal. Deze visie is intusschen bepaaldelijk die der Reformatie. De R. Catholieke Kerk onderscheidt veeleer natuur en genade en neemt een substraat aan van het met de schepping gegevene, dat onverwoestbaar is, terwijl de boven-bouw, het boven-natuurlijke, kan worden verloren en door de genade hersteld. Zie hier onderscheidingen, die de eerstgenoemde kruisen. Natuurlijk en zedelijk hebben als tegenstellingen in ons verband slechts waarde, als met natuur het niet gequalificeerde leven, de gegeven werkelijkheid wordt bedoeld, die zonder norm zich laten gaan. Wij zullen die m. n. in het naturalisme ontmoeten.

Men kan ook tegenover de normatieve de contemplatieve ethiek stellen, als zuivere theorie van het practische, op de wijze als b.v. wij deze bij Schleiermacher aantroffen. Zij staat buiten het leven en draagt daarvoor geen verantwoordelijkheid. Maar genoeg schema's, die ten slotte alle den grooten tweesprong markeeren, zooals, om een laatste voorbeeld aan te halen, Nic. Hartmann twee contradictoire opvattingen tegenover elkaar stelt: de absolutistisch-aprioristische en de relativistische, historisch-genetische[1]). Men kan het ook, samenvattend, zóó zeggen: voor hen, die de eerste richting volgen, is zedelijk geen oorspronkelijke categorie; van hen, die de tweede volgen, is zij het wèl.

II. DE EERSTE RICHTING.

In dit verband valt hierover nog weinig te zeggen. De ééne richting wordt door tal van wegen gevolgd, die dikwijls weinig op elkaar gelijken en ver van elkander afwijken. Nemen wij de typologie der ethiek, die Wünsch geeft, als voorbeeld van de verscheidenheid der waarden, welke worden nagejaagd. Hij spreekt

[1]) Nic. Hartmann, Ethik, S. 18.

van: „das Angenehme und Nützliche (eudämonistische und utilitaristische Ethik); die Naturwerte des naturhaft Gewordenen und Gewachsenen mit ihren unabänderlichen Gesetzen (naturalistische Ethik); die Vitalwerte, die alles als wertvoll betonen, was Leben steigert und erhält: Rasse, Volk, Gesundheit, Kraft (vitalistische Ethik, Rassenethik, völkische Ethik, Männlichkeit und Sexualität); die materiellen Kulturwerte, denen zufolge Wirtschaft, Technik, Organisation und Politik die das Dasein mit Inhalt erfüllenden Hauptwerte sind (Wirtschafts- und Staatsethik); die geistigen Kulturwerte der Erkenntnis, des Schönen, der Humanität, diese wieder verschieden gefasst als vitale (Sozialismus), als harmonisch-ästhetische (Goethe, Humboldt), als sittliche Humanität (Kant); endlich der Wert des Heiligen, dessen Anerkennung die religiöse oder theologische Ethik ergibt" [1]). In de richting, die wij nu volgen, liggen alle deze waarden, behalve de geestelijke cultuurwaarden en de waarde van het heilige. De onderscheiding schijnt geforceerd. Inderdaad gaan de verschillende typen in elkaar over en zij kleuren elkaar. Ook tracht de eene gewoonlijk de andere niet uit-, maar in te sluiten. Toch is het onderscheid principieel tusschen de ethiek, die zich aan wetten van niet-zedelijken aard onderwerpt, en die aan het niet-zedelijke haar normen oplegt.

Wij zullen aanleiding ontvangen de typen, die de eerste richting volgen, nader te onderscheiden. Voorshands noemen wij enkel de meest voor de hand liggende, die bij Wünsch eigenlijk niet voorkomt — hij vereenzelvigt, te onrechte, hedonisme en eudaemonisme, — n.l. die tusschen de ethiek, welke, louter subjectief, het gevoel, de sensatie van lust en behaaglijkheid tot maatstaf van goed en kwaad maakt en die, welke, objectief, zich orienteert aan den toestand van den mensch, waarmede dat gevoel niet per se behoeft gepaard te gaan, dus zijne betrekking tot datgene wat nuttig is, gelukkig maakt, het leven bevordert. In het eerste geval is enkel sprake van stemming, in het tweede van gesteldheid. Waarlijk niet enkel formeel, maar zoowel theoretisch als practisch is deze onderscheiding fundamenteel.

III. DE TWEEDE RICHTING.

Ook hier moeten wij ons beperken tot de voornaamste onderscheidingen, die deze richting toelaat. Het valt niet gemakkelijk, omdat wij te doen hebben met typen van ethiek, die zich van de

[1]) G. Wünsch, a. a. O., S. 122.

verschijnselen, het aposteriori, beroepen op de norm, de idee, de waarde, het wezen, welke altemaal apriori gelden. Hiermede is van zelf een overgang van het concreete tot het abstracte gegeven, die tot allerlei grensvragen leidt. In dezen overgang is het denken vaak zeer nauw betrokken, en dit dreigt nu eenmaal alle objecten op te lossen in denk-beelden en denk-ingen. Alles wordt daarbij zoo ijl en transparant, dat het moeilijk is de verhoudingen te bepalen. Dit is het gevaar van alle idealisme, maar vooral van het moderne, logische en critische. In elk geval bestaat er een belangrijk onderscheid tusschen de opvatting, die het zedelijke volkomen autonoom maakt en die, welke het in dieper verband, steunend of dienend, opneemt. Als mijn laatste antwoord op de vraag: wat is het goede? luidt: datgene wat mijn of het zedelijk oordeel, gevoel, smaak, zin, wil goed keurt of: datgene wat met de vormen van dit oordeel overeenstemt, dan is daarmede de zedelijkheid, bepaaldelijk haar norm, souverein verklaard. Op monumentale wijze is dit gedaan door Kant, voor wien het commando van het „du sollst" het eenige woord is, dat over het slagveld klinkt. Deze categorische imperatief is voor Kant geen gegeven grootheid, die zich zóó maar, empirisch-psychologisch, op elk moment van het zedelijke leven van elk zedelijk wezen voordoet. Hij is een grootheid, die zich wel aan de feitelijkheid, ook van den mensch zooals hij is, opdringt, maar die eigenlijk één is met de rede van dien mensch zelf. Hij stemt overeen met de wetten van zijn geest, in dit geval van zijn practische rede, zijn zedelijk vermogen. Hij is niet empirisch, om in de taal van Kant te spreken, maar transscendentaal en heeft objectieve waarde in den zin van aanspraak op algemeene geldigheid. Daarmede is, hoe ook verwijd, de zedelijkheid toch in een geïsoleerde positie gebracht. Het is voor haar met haar uit. Wat het neo-Kantianisme in dit opzicht aan de positie van Kant heeft gewijzigd met zijn rijk van waarden, waarin de zedelijkheid naast de schoonheid, de waarheid en het goddelijke voorkomt, zooals Rickert dit ontwikkelt [1]), is van groot belang, maar het handhaaft, tenzij het inconsequent wordt zooals bij Windelband, de volstrekte zelfstandigheid der zedelijke waarde, die door geene andere wordt gefundeerd en bezield. Hoe men ook der zedelijkheid daarbij idealistisch of transscendentaal perspectieven geve — zij blijft autonoom. De rede, het zedelijke bewustzijn van

[1]) H. Rickert, a. a. O., S. 319 ff.

den enkele of het „Bewusstsein überhaupt" stelt zich zelf de wet. Rickert zegt het wel zeer duidelijk: „Nicht „ich soll", sondern: „ich will" hat die Parole des wahrhaft sittlichen Menschen zu lauten . . . . Wer . . . . der Pflicht gemäss handelt, gehorcht, wie man auch sagt, dem Gewissen, und dann nicht einem andern, sondern allein sich selbst" [1]).

Ziedaar eene ethiek, die met zich zelve begint en eindigt. Er is een andere, die misschien met zich zelve begint, maar stellig niet eindigt. Zij is die, welke beseft, dat de zedelijkheid niet afhankelijk is in dien zin, dat de maatstaf van wat zedelijk goed is wordt bepaald door iets wat eigenlijk zedelijk niet-goed is, b.v. de categorie: het aangename of het nuttige. Maar zij is tegelijk van oordeel, dat daarmede het proces niet gesloten is. Wat zedelijk goed is wordt door het zedelijke oordeel wèl erkend of gewaarmerkt, maar niet gemaakt of waar gemaakt. Dit laatste hangt af van het verband, waarin het zedelijke staat tot eene meer-dan-zedelijke grootheid, waarin plaats is voor een zedelijkheid, die inderdaad een zedelijk karakter draagt. Hierbij doen zich in het algemeen twee mogelijkheden voor, de metaphysische of ontologische en de religieuze. Men kan aannemen, dat het geheel der dingen, de wereld of de wereld-orde of -grond, het universum, zooals men in den tijd der romantiek zoo gaarne zeide, het rijk der waarden vormt, waarin de zedelijkheid haar organische plaats inneemt. Goed is dan wat overeenstemt met de wet der wereldorde, met het rhythme van het heelal. Dit is dan de ware harmonie, de gerechtigheid in den klassieken zin. Men kan ook laten gelden, dat dit rijk, deze wereld-grond, dit universum niet het laatste is, doch de contingente schepping van een macht, een persoon, in wien dus ook de zedelijkheid haar kracht en sanctie vindt. In de waarden-tafel van Wünsch mis ik deze eerste grootheid, want zij is meer dan eene of dan het geheel der „geistigen Kulturwerte", die hij opsomt. Hij komt aan de metaphysica niet toe. Voor de tweede grootheid kiest hij het woord: „das Heilige", dat voor hem meer is dan eene categorie, die van het boven-aardsche en -wereldsche, en zelfs dan een macht of rijk, waarvan deze categorie de omtrekken afgrenst, als waarde-realiteit. Daarom spreekt hij van: „die Heiligkeit Gottes". Goed is wat overeenstemt met den wil van God. De ware rechtvaardigmaking geschiedt door het geloof [2]).

[1]) H. Rickert, a. a. O., S. 326.
[2]) G. Wünsch, a. a. O., S. 168 ff.

IV. SAMENVATTING.

Wij staan, eer wij in verschillende richting op weg gaan, nog even stil op het kruispunt. Dit bleek ons, in het groot gezien, een tweesprong te zijn, al naar mate de zedelijkheid als relatief, tot niet-zedelijke factoren herleidbaar, of als absoluut, als daartoe niet herleidbaar, werd opgevat. In de eerste richting zullen wij eenige wegen zien loopen, min of meer divergeerend. In de tweede eveneens. Subjectief en objectief is de uitdrukking voor de groote verschillen in de eerste richting. Autochthoon en metaphysisch of religieus voor die in de tweede. Het verschil tusschen een en ander is zóo groot, dat wij in drie hoofdstukken onze stof zullen behandelen. Eerst komen de proeven om den grond der zedelijkheid in niet-zedelijke factoren te zoeken; daarna in uitsluitend-zedelijke; ten slotte in meer-dan-zedelijke factoren.

HOOFDSTUK III
NIET-ZEDELIJKE FACTOREN

A. ORIËNTEERENDE OPMERKINGEN

I. ZEDELIJK EN NIET-ZEDELIJK.

Het schijnt een hachelijk bestaan het zedelijke uit het niet-zedelijke af te leiden. In de eerste plaats, omdat de zedelijkheid zelve er niet van wil weten. Zij blijft, ondanks alles, haar absoluut karakter handhaven, ook door en ten koste van hen, die theoretisch of practisch haar absoluutheid hebben gerelativeerd. In de Gebroeders Karamazov beschrijft Dostojewski het geval, dat iemand een misdaad, een roofmoord, doet en de schuld werpt op den daadloozen prediker van de theorie, dat alles is geoorloofd. ,,U bent de hoofdmoordenaar, u heeft het plan beraamd en ik heb het uitgevoerd,'' zegt hij. En als Iwan Feodorowitch ontroerd, maar zich nog niet ten volle realiseerend wat dit beteekent, thuiskomt, ontvangt hij een bezoek van den duivel, die hem de consequentie van de leus ,,alles is geoorloofd'' zóó duidelijk maakt, dat hij er bijna waanzinnig van wordt. In grootsche plastiek heeft Dostojewski hier het gevaar van een zedelijkheid zonder verplichting geteekend als veeleer daemonisch dan menschelijk. Zoo schijnt het inderdaad te zijn. Maar hoe komt men er dan toe de zedelijkheid te relativeeren? In de eerste plaats, omdat een volstrekte eisch in deze betrekkelijke wereld misplaatst schijnt. Hij is de groote rustverstoorder en aanklager van den mensch. Hij kan niet worden begrepen, d. i. opgelost in het geheel van lagere begeerten en belangen. Hij kan ook niet worden gerealiseerd en moet daarom altijd zijn eischen matigen ter wille van het bereikbare. Daarbij komt, dat de zedelijkheid altijd en overal pleegt samen te gaan en ineen te vloeien met den drang naar geluk. En zij, die de zedelijkheid herleiden b.v. tot den geluksdrang, denken er gewoonlijk niet aan haar in de practijk van het leven haar absoluut karakter te ontnemen. Dit karakter vormt als 't ware de cristallisatie van

wat op de ervaring van talloozen berust. Daarenboven stelt men vaak een naief vertrouwen in de mogelijkheid eener vreedzame verbinding van practische motieven en theoretische wetten. De conclusie, die Smerdiakow in den roman van Dostojewski trekt uit de leer van de god- en norm-looze wereld, welke slechts door eigenbelang wordt geleid, wordt gelukkig in de werkelijkheid gewoonlijk niet zoo snel getrokken. En ook zonder dat is, helaas, in deze wereld, ondanks haar besef van zedelijke normen, de macht van het eigenbelang reeds zoo groot. Men denke aan Kant's leer van het „radikal Böse" en aan de Christelijke overtuiging van de zonde.

II. ALGEMEENE INDEELING.

De eerste groote onderscheiding hebben wij reeds vroeger gemaakt. Zij is die tusschen den subjectieven en den objectieven maatstaf van wat als goed geldt. In het eerste geval gaat het om gevoel en stemming, in het tweede om toestand en gesteldheid. Natuurlijk kan het objectief goede, b.v. het geluk, geacht worden het subjectief goede, het genot, in te sluiten. Gewoonlijk wordt deze onderscheiding niet scherp gemaakt. Wij zagen Wünsch als eerste beide typen van ethiek noemen het aangename en nuttige (eudaemonistische en utilitaristische ethiek). Maar eudaemonisme is iets anders dan hedonisme. De laatste theorie maakt den lust, de sensatie, tot zedelijken waarde-maatstaf, de eerste den toestand van geluk, die de lustsensatie gewoonlijk insluit. Prof. Heymans onderscheidt onder de teleologische hypothesen individualistisch en universalistisch hedonisme en noemt dit laatste utilisme [1]). Maar nut en genot zijn in den grond verschillend. Dit blijkt practisch reeds in het kinderleven en theoretisch uit het verschil tusschen de beide sferen, de subjectieve en de objectieve, waarin onderscheidenlijk elk van beide waarden valt. Het gaat hierbij niet om woorden — het spraakgebruik is hier hopeloos verward — maar om de onderscheiding tusschen den louter subjectieven en den objectieven waardemaatstaf. Deze wordt door Nic. Hartmann gemaakt ten koste van de onderscheiding tusschen eudaemonisme en hedonisme. Beide liggen voor hem aan den subjectieven kant en vallen eigenlijk samen. Toch kan hij niet ontkennen, dat geluk, in den zin van eudaemonie, bestaat in de „wertfüllende Teilhabe" [2])

[1]) G. Heymans, a. a. O., S. 157 ff.
[2]) Nic. Hartmann, Ethik, S. 332.

aan — noem het in antieken stijl de gunst der goden, of, modern, der omstandigheden. Maar het deelhebben is juist wat het geluk onderscheidt van het genot, dat alleen het gevoel, zonder datgene, waaraan het deel neemt, in rekening brengt. Deze onderscheiding is van het hoogste belang, tenzij de onderstelling geldt, dat bewust-zijn = zijn, voelen = hebben. Maar ziehier wat kentheoretisch gewaagd en ethisch zwak is.

Dit wordt duidelijk beseft door Paulsen in zijne onderscheiding tusschen de hedonistische en energistische opvatting. De eerste stelt den lust als hoogste goed; de tweede den objectieven levensinhoud, wat Paulsen noemt „die persönliche Wesensvollendung und vollendete Lebensbetätigung" [1]). Dit stemt overeen met de indeeling, die reeds Aristoteles maakt tusschen het aangename en het nuttige, terwijl boven beide dan het schoone staat.

III. BIJZONDERHEDEN.

Hierbij hebben wij te doen met de indeeling der objectief gerichte theorieën, die onderling zeer verschillende typen vertoonen. In het algemeen kan men deze zóó zien, dat zij, om het zoo uit te drukken, hoe langer hoe objectiever worden, d. w. z. zich verder uitstrekken dan het subject, de mensch of de menschheid. Als ik b.v. datgene, wat in het algemeen het leven bevordert, als goed waardeer, is dit iets geheel anders dan datgene, wat het wel-zijn of geluk van den mensch ten goede komt. De rayon van het laatste is veel kleiner dan die van het eerste: hij is menschelijk beperkt. Natuurlijk houdt hij ook veel meer verband met den subjectieven factor van het gelukkig-zijn: het zich-gelukkig-voelen, het genot.

Hier is dus plaats voor twee groepen van typen; die, welke den mensch of de menschheid, en die, welke het leven in het algemeen als object der zedelijkheid stellen.

In de eerste groep ontmoeten elkaar het Utilitarisme en het Eudaemonisme. Deze beide woorden dekken niet geheel denzelfden inhoud. Nut en geluk zijn geen synoniemen. Nut is altijd middel. Het is nuttig tot iets, het bevordert het welzijn van iets, maar wat dit iets is blijft onbepaald. Geluk is veeleer doel. Het is het wèl-zijn, zeer algemeen opgevat, met de bijgedachte, dat, dit wèl-zijn ook een zich-wèl-bevinden en wèl-gevoelen, dus datgene wat het hedonisme als een en al stelt, insluit. Toch is het verschil tusschen

[1]) Fr. Paulsen, a. a. O., 1r B., S. 223.

utilitarisme en eudaemonisme niet zóó groot, dat wij beide typen afzonderlijk zouden behandelen. Wij voegen ze samen en dan onder het hoofd van het type, dat geacht kan worden het andere te impliceeren: het eudaemonisme.

Als wij den waardemaatstaf buiten den mensch verleggen, doen zich verschillende sferen voor van min of meer omvang. Ik herinner aan de waarden-schaal van Wünsch: natuurwaarden, vitale waarden, materieele cultuurwaarden, geestelijke cultuurwaarden. Deze alle behooren hier thuis, behalve een deel der laatste. Tot zekere hoogte stemmen hiermede overeen de eerste en de tweede der z.g. waarde-modaliteiten, welke Scheler ontwikkelt [1]). Zijn eerste waardereeks is die van het aangename en onaangename. Hiertoe behooren de technische waarden, die aangename dingen te weeg brengen, hetzij deze het nut of het genot dienen. De tweede die van het vitale voelen. Hier heerscht de tegenstelling edel—gemeen, of goed (in den zin van deugdelijk)—slecht. Het gaat hierbij ook om wèl-zijn of wèl-vaart. De scheiding tusschen de eerste en de tweede waardemodaliteit is bij Scheler niet scherp. Hij acht trouwens eudaemonisme en hedonisme wezens-verwant, althans practisch. Boven beide soorten van waarden verheffen zich dan de geestelijke en de religieuze waarden. Deze vallen hier buiten ons bestek.

Misschien is het geraden om eene scherpe onderscheiding en tegelijk de juiste gradatie aan te brengen door als eersten levenskring te behandelen de natuur, als de min of meer gegeven eenheid, die zich geeft zooals zij is en is zooals zij zich geeft. Dit wil niet zeggen, dat deze grootheid inderdaad zóó bestaat, maar dat zij voor en na wordt ondersteld. Vandaar de oude uitdrukking: leven volgens de natuur, waarbij van zelf de gedachtenverbinding met het eenvoudige, onmiddellijk gegevene, ongezochte zich voordoet.

Tegenover deze natuur, als het lagere, gegevene, teekent zich dan de cultuur, als het hoogere, op-gegevene — men vergunne het woord in dit verband — af. Dit bedoelt niet eene tegenstelling, maar een ontwikkeling. Het is de geest, die de natuur opheft, de vorm, die de stof modelleert, de geschiedenis, die het bloote gebeuren zinrijk maakt. Hier past de onderscheiding van physica en ethica, als de wetenschappen, die voor Schleiermacher het geheel der dingen als in twee partijen behandelen, ongeveer zooals Schelling

[1]) M. Scheler, Der Formalismus usw., S. 103 ff, S. 357 ff.

natuur en kunst onderscheidt. Deze onderscheiding is op zeer praegnante wijze toegepast door de waarde-philosophie. Zoo laat Rickert cultuur en natuur parallel gaan met gelden en zijn, waarden en wetten. „Kultur ist das wertbehaftete und mit Rücksicht auf die Geltung der in ihr verkörperten Werte fragwürdige, Natur das wertindiffirente sein" [1]). Wij vergeten niet, dat hiermede de grens van de immers norm-looze sfeer, waarbinnen wij ons nu bevinden, overschreden is en veeleer de derde der door Scheler geteekende graden van waarden: de geestelijke, ingevoerd. Het is dus een andere opvatting van cultuur, die hier in aanmerking komt, eene meer beperkte, die, voor welke de cultuur de bevruchting, in elk geval de ontwikkeling, de veredeling is der natuur, dus ten slotte met deze wezensverwant. En dit wezen is datgene wat is, zonder meer. Niet de idealistische, min of meer dualistische, maar de realistische, in wezen monistische cultuur-opvatting vindt hier plaats.

Verder dan natuur en cultuur reikt het leven, dat in de tegenwoordige levens-philosophie tegenover de wetenschapsphilosophie zich energiek onderscheidt. Dit wijde woord leven pleegt bij voorkeur te worden gebruikt ter aanduiding van het veelszins onbewuste, ongevormde, vloeiende geheel, waaraan de menschelijke geest zijne vormen geeft. Het woord werkelijkheid is hiervoor nog te eng en te onbewogen. Bij het leven gaat het niet in de eerste plaats om den zin, de taak, de waarde van het leven, zooals bij Rickert, maar over het onmiddellijke leven zelf, zooals dit b.v. door Henri Bergson als „évolution créatrice" wordt geteekend. Hier zijn moeilijk grenzen te trekken, nu niet tusschen het gegevene en de norm, maar tusschen het leven en zijn religieuzen, gewoonlijk pantheïstischen, achtergrond in den vorm van „die irrationale Metaphysik des Lebens" [2]). Men kan het woord leven zóó opvatten, dat het, tegenover het terrein van den geest, als redeneerend en berekenend verstand, de niet-rationeele sferen in den mensch, die waar driften, gevoelens, instincten zich laten gelden, aanduidt. Men kan het óók laten slaan zoowel op de rationeele als op de niet-rationeele orde. In het laatste geval zou het woord existentieel kunnen dienen, dat, door Kierkegaard gevormd, tegenwoordig veel gebezigd wordt in den zin, waarin b.v. Fritz Heinemann het

---

[1]) H. Rickert, a. a. O., S. 149.
[2]) Rich. Müller-Freienfels, Die Philosophie des 20. Jahrhunderts, 1923, S. 96.

op belangwekkende wijze ontwikkelt, nevens, of liever, boven geest en leven, als die hetzij het rationeele of het irrationeele tot een en al maken, ter aanduiding van „ein neues Prinzip, das jenseits des Gegensatzes den Menschen in eine Totalität des Daseins zurückführen möchte, das der Existenz'' [1]).

Het is hier nog niet de plaats om een en ander te ontwikkelen. Wij hadden deze schets enkel noodig ter toelichting van de te maken onderscheiding tusschen de verschillende wijze, waarop, methodisch en zakelijk, het zedelijke tot niet-zedelijke factoren wordt herleid. Wij gaan deze nu nader ontwikkelen en beoordeelen.

B. HET HEDONISME

I. DE NAAM.

Het is niet toevallig, dat het hedonisme, als theorie, het eerst door de Grieksche sophisten is ontwikkeld. Als men den mensch losmaakt van het wereldverband, den willekeurigen mensch, den eersten den besten „man in the street'' als vertegenwoordiger van het mensch-zijn kiest, en dezen tot zijne voorstellingen, waarnemingen, gewaarwordingen en gevoelens herleidt, ligt het hedonisme voor de hand. Het gevoel van lust, de behaaglijke stemming is het dan, waartoe het practische, zedelijke leven wordt gereduceerd. En de levenskunst bestaat hierin, dat deze stemming wordt gewekt en bewaard. Het is Protagoras, die tegenover Socrates de hedone verdedigt als laatsten grond en maatstaf der zedelijkheid. Hij doet dit consequent. Zelfs de lust-balans, in de school van J. Stuart Mill zoo populair geworden, wordt reeds door hem gehanteerd. Men moet de verschillende lusten en hun tegendeel trachten goed tegen elkander af te wegen. Dit hedonisme wordt in de school van Aristippus ontwikkeld. Het past bij eene sensualistische kenleer en eene positivistische wereldbeschouwing. Terwijl Plato de Socratische lijn naar boven richt en het menschelijke leven en denken objectief, metaphysisch verankert, wordt door Aristippus de richting naar het subject gekozen. Voor Plato beteekent dit, zooals zijn Staat dit, geprojecteerd in de groote gemeenschapskringen, in zijn verschillende vormen schetst, waarbij telkens de parallel tusschen het psychologische en het sociologische — en tegelijk met het cosmische en het metaphysische — uitkomt, een grootsche con-

[1]) Fritz Heinemann, Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz, 1929, S. X. Vgl. S. XVIII ff., 178 ff., 315 ff.

ceptie, waarin de enkele zijn gerechte, passende plaats vindt. De hoogste staatsvorm is de aristocratische, waarin de rede heerscht. Dan volgt de cretische, die op de eer den nadruk legt. In den oligarchischen staat heerscht het geld. In den democratischen en tyrannischen — antipoden, maar in wezen gelijk — de begeerte. Ziehier de plaats van het hedonisme bij Plato. Aristippus deinst daarvoor niet terug. Hij leert, dat het goede een louter en volkomen genot is. Het doel is een lichte beweging, die tot gevoel is geworden. De wijze is zonder hartstocht en vooroordeel. Hij neemt wat het oogenblik hem heeft te schenken om zich behaaglijk te voelen. Het andere laat hij liggen of hij wijst het af. Zie hier het beeld van den geraffineerden egoïst, die kan zeggen: „ik houd vast, ik word niet vastgehouden".

Door Epicurus wordt het hedonisme verfijnd. Ook voor hem zijn waarnemingen en voorstellingen het eenige, waarover de mensch beschikt. Maar hij kan ze ordenen en regelen. Er bestaat een verschil in graad en duurzaamheid tusschen de verschillende lusten, niet een van soort. Terwijl Aristippus bij het moment blijft staan, legt Epicurus op de duurzaamheid den nadruk. Maat is voor zijn hedonisme de groote leus. Onbewogenheid haar doel. Hedone is meer een negatief dan een positief goed. Zij bestaat meer in het mijden van smart dan in het bezitten van lust. Gelijkmoedigheid is voor haar het juiste woord. Vandaar dat de wijze zooveel mogelijk mijdt wat hem buiten zijn evenwicht zou kunnen brengen. Hij heeft geen zin voor duurzame levensbetrekkingen, die diensten en offers vragen. De staat, de maatschappij, het gezin laten hem onverschillig. Slechts de vriendschap, die volkomen op vrijwilligheid berust en een zakelijk karakter draagt, kan gelden. Van dezen vorm van hedonisme is veel goeds te zeggen. Het staat boven hartstochten en begeerten. Het is niet zinnelijk, maar geestelijk. Het berust op de onderwerping van de lagere driften; het heeft zin voor de innerlijke harmonie; het geeft aan het leven den zuiveren vorm. De deugd ligt in beheerschtheid, wijsheid en vriendschap. Volgens Hartmann is eigenlijk het hedonisme hier overwonnen. „Das ist nicht mehr der subjektiv empfindsame Gefühlswert. Nur von ferne klingt er an das Lustmotiv an. Das Glück wird hier eher im Gegenzatz zur eigentlichen Lust in der Unabhängigkeit von ihr gesucht" [1].

[1] Nic. Hartmann, Ethik, S. 74.

Hier blijkt wel, hoe moeilijk het is zuiver hedonist te zijn, of althans te blijven. Het hedonisme van Epicurus is het hedonisme tot zekere hoogte te boven. Het is als met de scepsis, die altijd weer de scepcis overwint, in zooverre zij als laatste zekerheid de zekerheid der onzekerheid laat gelden. Het subjectivisme kan, zoowel theoretisch als practisch, nooit het einde zijn zonder zekere objectiviteit en rust in te sluiten. Dit is bij Epicurus' levens-leer en levens-wijze zeer duidelijk. Zijn hedonisme is vrij ongevoelig en koel. Het is evenwichtig en voornaam, tegenover goden en menschen, leven en dood. Maar het heeft zijn grens in de on-bewogenheid, die ten slotte in on-aandoenlijkheid bestaat.

Eigenlijk heeft het hedonisme in zijn antieken vorm zijn bloeitijd gehad. De moderne vormen zijn slechts nabloeiers. Men vindt het weer in verband met een kenleer en wereldbeschouwing van de soort, die wij in de oudheid vonden. Men denke aan Hobbes, Helvetius en John Stuart Mill. Het is vooral de laatste, die het hedonisme heeft ontwikkeld en in afgeronden vorm gebracht. Toch late men zich niet misleiden door den naam utilitarianism, dien hij aan zijn theorie geeft en het gebruik van het woord geluk. Bij het geluk is het ten slotte om genot te doen. „The creed which accepts as the fundation of morals Utility or the greatest happiness principle holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure and the absense of pain; by unhappiness, pain and the privation of pleasure". Hij spreekt van „the theory of life on which this theory of morality is grounded viz that pleasure and freedom from pain are the only things desirable as ends, and that all desirable things (which are as numerous in the Utilitarian- as in any other scheme) are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain" [1]). Mill verfijnt, verbreedt en verdiept het hedonisme zooveel mogelijk. Het behagen, dat van zinnelijken aard is, wordt vergeestelijkt door associatie van denkbeelden en gevoelens. De vreugde, die ik vind in het bezit van wat om mij heen is, personen en zaken, groeit uit tot de gehechtheid aan geestelijke waarden: tot het vaderland, waartoe deze personen en zaken behooren, of tot de gerechtigheid als de orde, waarin zij zich onderling en in hunne verhouding tot mij bevinden. Tegelijk

[1]) J. St. Mill, Utilitarianism I, p. 9 f.

wordt de sfeer van datgene, wat mij aangenaam stemt, uitgebreid. Het hedonisme wordt universeel gemaakt. En daarmede houdt het op slechts genot van den enkele na te jagen. Het wordt gemeenschappelijk genot en daarmede sociologisch verwijd. Ziehier dus drie trekken, waardoor zich de wat wij zouden kunnen noemen evolutie van het primitieve en consequente hedonisme kenmerkt. Het gaat van het zinnelijke tot het geestelijke over; van den enkelen prikkel tot het geheel; van het individu tot de gemeenschap. Op andere, maar toch parallele wijze vinden wij het verloop terug, dat het hedonisme van Aristippus tot Epicurus neemt, in de ontwikkeling van Hevetius tot Mill. Het is dan ook niet toevallig, dat Mill zijn theorie Utilitarianism, nuttigheids-leer, en niet hedonisme, genots-leer, noemt. Er komt, als van zelf, een meer dan momenteel, individueel, subjectief element in zijn theorie. Het is weer de scepsis, die zich zelve opheft. Daarom is het zoo begrijpelijk, dat gewoonlijk hedonisme en eudaemonisme niet uit elkander worden gehouden.

Wij hebben philosophen aan het woord gelaten. Ook estheten zouden als vertegenwoordigers van het hedonisme kunnen optreden. Want deze geesteshouding draagt een sterk esthetisch karakter, zooals ons nog zal blijken. Ik denk reeds nu aan Bernard Shaw's Candida, het gesprek tusschen Morell en Marchbank, als op de woorden van den eerste: „And where there is nothing to do but to be idle, selfish and useless", de ander invalt: „Yes, to be idle, selfish and useless that is to be beautiful and free and happy. That is my ideal; whats yours?"

Tot de hedonistische theorieën behoort ook de psychoanalyse van Sigmund Freud. De libido is het overheerschende beginsel en dit beteekent lust, bepaaldelijk wèllust. Hiermede is niet alles gezegd, want behalve het lust-principe, dat op het zoeken van lust en het vermijden van onlust uit is, erkent Freud ook het z.g. realiteits-principe, dat de werkelijkheid zoekt, afgezien van de vraag, of deze aangenaam of onaangenaam aandoet. Met dit laatste principe komt Freud dan op de objectieve lijn, in dc sfeer van het geluk, de natuur of het leven. Hoe hij de beide lijnen verbindt, de subjectieve en de objectieve — zie hier de vraag, die zich overal stelt, waar het hedonisme boven zich zelf uitgaat, en waar doet het dit eigenlijk op den duur niet? Wij zullen dit nog nader zien. In elk geval is het van belang op te merken, hoe de hedone, de lust, de libido in de psychoanalytische theorie zulk een groote

plaats inneemt. De critiek op het hedonisme zal dus ook de psychoanalyse treffen, bepaaldelijk in de conceptie van Freud, die direct en indirect zoo grooten invloed heeft[1]). Intusschen behoeven wij hierop niet in te gaan en mogen ter teekening van het hedonisme de wijsgeerige vertegenwoordigers van het antieke en moderne, m. n. Epicurus en Mill, voldoende worden geacht.

II. HET KARAKTER.

Het blijkt wel, dat het hedonisme in allerlei vormen en soorten voorkomt. Het kan grof zijn en fijn, zinnelijk en geestelijk, afstootelijk en beminnelijk. Dit ligt voor de hand. Gevoelens en stemmingen zijn zeer verschillend en juist de uiterste plegen reactie te wekken. Reeds werd gewezen op het nauwe verband tusschen de hedonistische en de esthetische geesteshouding. De estheet neemt waar, ontvangt indrukken van vormen of kleuren, van gedachten en gevoelens, van daden en personen, die hem de sensatie geven van samenhang en orde en hem dus harmonisch stemmen. Dit is alles. Hij doet niets. Hij begeert niets. Hij handelt niet. Hij laat alles zooals het is. Maar dit moet hem dan ook laten zooals hij is. De zuiver esthetische houding is contemplatief en receptief. Zij bestaat in voorstellingen en aandoeningen. Men herinnere zich Shaw's Marchbank. In dit opzicht is de kunst van Rainer Maria Rilke de zuivere uitdrukking der esthetische levenshouding, welke ik bedoel. Teekenend daarvoor is de wending, die hij geeft aan de gelijkenis van den verloren zoon. De gelijkenis is niet uit, als de zoon in het vaderhuis terug is. Nauwelijks is hij tot rust gekomen of de onrust begint hem weer te kwellen en hij verlaat het vaderhuis opnieuw. Hij kan wel zoeken, maar niet vinden. Hij kan niet vastgehouden en gebonden worden door een ander. Hij moet vrij, d. i. alleen, zijn met zijn gevoelens en stemmingen.

Deze gelijkenis brengt ons als van zelf op religieus terrein. Ook daar is het hedonisme angstig dicht bij, als de godsdienst gevoelens opwekt en stemmingen veroorzaakt. Het beven voor de majesteit van God, de ontroering tegenover het kruis en den Gekruisigde, de indrukken van hemelweelde en zelfs van hellesmart — dit alles kan zuiver esthetisch worden „ervaren". Het brengt den mensch uit zijn vaak stoffig en mechanisch leven, ook zijn zieleleven,

[1]) Vgl. H. Prinzhorn, u. a., Auswirkung der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben, 1928. A. Maeder, De nieuwe zielkunde en het godsdienstig leven, 1929.

in een andere sfeer. Het prikkelt zijn gevoel, het voedt zijn fantasie. Het veroorzaakt die eigenaardige spanning van gevoelens, blijde en sombere, bevrijdende en bindende, welke van het leven een drama maakt. Alleen, het is geen werkelijk, maar een gespeeld drama. De spelers zijn de gevoelens. De toeschouwer is de mensch zelf, die geniet en weer heengaat zonder partij te kiezen voor den Heilige, die hem deed beven, en den Gekruisigde, wiens lijden hem ontroerd heeft. Schuldbesef en boete, vergiffenis en dankbaarheid zijn tot gevoelens verijld, bij uitstek geschikte waarden om in de lustbalans te worden geworpen en de ziel in labiel evenwicht te brengen.

Zelfs op ethisch gebied laat het hedonisme zich gelden. Het is het spel van meewarigheid, dat niet in krachtig, offerend medelijden uitvloeit, maar zich vergenoegt met de sensatie van het leed, dat het besef van eigen lijden verzacht of dat van eigen vreugde verdubbelt. Ook hier draagt het hedonisme zijn onvernietigbaar kenmerk: dat het louter in gevoel en stemming bestaat en niet tot de daad, bepaaldelijk die van het offer, leidt.

Vandaar dat lust en bevrediging uit elkaar moeten worden gehouden. Lust wordt direct gezocht, bevrediging alleen indirect ontvangen. Men denkt aan de bevrediging niet van te voren. Zij zit, om een gemeenzaam beeld te gebruiken, als 't ware op den rug van de goede daad. Wünsch spreekt in dit verband van „Erfüllung der Wertsehnsucht" [1]). Hij bedoelt daarmede, dat de zedelijke mensch er op aangelegd is om waarden te vervullen ter wille van de waarden, niet van het gevoel van lust, dat zij hem geven. Het is de aanleg, die wordt bevredigd en deze bevrediging gaat gepaard met een behaaglijk gevoel.

Intusschen moet men wèl onderscheiden. Het gaat niet aan alle gevoel als van den zelfden aard te beschouwen en als gevoel van lust en onlust op te vatten. Er is een soort van gevoel, zooals dit b.v. bij Fries en in zijn school voorkomt, dat veeleer beteekent een onmiddellijk besef, b.v. ten opzichte van religieuze en zedelijke waarden. Dit gevoel onderscheidt zich principieel van het in dit verband bedoelde, omdat het wezenlijk los is van en critisch staat boven het gevoel van genot en behaaglijkheid. Het geldt een ethisch, niet een hedonistisch, d. i. niet-ethisch, oordeel.

Zooveel moge duidelijk zijn geworden, dat het hedonisme eene theorie is, die op louter subjectieve gegevens berust, op het gevoel

---

[1]) G. Wünsch, a. a. O., S. 91.

van lust en genot, hetzij dan als oogenblikkelijke sensatie of als duurzame stemming opgevat. Maar dit gevoel wordt dan geïsoleerd van tal van andere gevoel-ens en beseffen, b.v. die van edel, waar, schoon, goed, heilig bovenal. Als Mill eenvoudig zegt: „to be more pleasurable = to be preferred", dan laat zich dit alleen handhaven ten aanzien van den mensch, voor wien andere maatstaven van keuze, zooals de bovengenoemde, òf niet bestaan, òf als minderwaardig, vergeleken bij den maatstaf van het genot, worden beschouwd. Het hedonisme kent dus eigenlijk slechts één maatstaf voor elke beoordeeling: het gevoel van lust en onlust. Er zijn meer gevoelens dan dit. Er zijn er ook, die in de waardeschaal veel hooger staan.

Is het hedonisme dus, reeds subjectief beschouwd, beperkt, deze beperking wordt tot volkomen isolement, als het wordt gesteld in verband met een object, waardoor het gevoel wordt gewekt en bevredigd. Terecht wijst Baillie op het gevaar van eene onnauwkeurige terminologie, als men genot met welvaart of geluk vereenzelvigt en dus min of meer objectiveert [1]). Een voorwerp bestaat voor het hedonisme eigenlijk niet, voor het antieke noch voor het moderne, tenzij dan in de stof of prikkels, die, in elk opzicht indifferent, op eenige wijze het gevoel aandoen. Dit heeft ze eigenlijk niet mede of tegen. Het moet trachten zóó te manoeuvreeren, dat zijn evenwicht niet verstoord wordt. Van zedelijke goederen of waarden, die op eenige wijze een qualiteit zouden bevatten, welke het gevoel ten goede komt, is geen sprake. Eigenlijk van geen enkele qualiteit. Want lust en genot zijn eigenschappen alleen van het gevoel en van quantiteit. Juist hierom hebben wij het hedonisme van het eudaemonisme zoo scherp onderscheiden. Slechts zóó is het mogelijk het hedonisme als eigen type van ethiek te zien en te beoordeelen.

III. CRITIEK.

Op meer dan één wijze kan de critiek het hedonisme aanvallen. Het is zeer aanvechtbaar, meer dan eenige andere theorie misschien. Toch vergete men vóor alles niet, dat het een onverwoestbaar bestanddeel van waarheid in zich bevat. Wat de volksmond zegt: „'s menschen zin is 's menschen leven" drukt de diepe waarheid uit, dat de zin, het behagen, de lust een onmiskenbaar bestanddeel vormen van wat voor den mensch als waarde, ook als zedelijke

[1]) John Baillie, Happiness once more. The Hibb. Journal, Vol. XXVIII, 1927/28, p. 68 ff.

waarde, geldt. Wat goed is moet hem goed-doen, verruimen, verheffen en dit heeft slechts zijn volle doorwerking bereikt, als hij het constateert, heeft, gevoelt, in den zin van hedone, genot. De ongewijde uitspraak van den volksmond, die ik zooeven aanhaalde, vindt menigen pendant in de gewijde taal van den Bijbel, die verzekert, dat „het licht is voor den rechtvaardige gezaaid en vroolijkheid voor de oprechten van hart" [1]) en zelfs: „zij worden dronken van de vettigheid uws huizes en Gij drenkt hen uit de beek uwer wellusten" [2]). Het is opmerkelijk, dat het Christendom in zijn strengste, d. i. meest op zijn Voorwerp, op God gerichte vormen — ik denk aan het Calvinisme — als het de eer van God als begin en einde stelt en in dit verband den dienst van God als eenig doel van den mensch, toch de zaligheid van den mensch, het gevoel van zaligheid inbegrepen, daarbij insluit en aan de geestelijke vreugde een groote plaats inruimt. In den Shorter Catechism van de Kerk van Schotland luidt het antwoord op de eerste vraag: „What is the chief end of man?" „Man's chief end is to glorify God and to enjoy him for ever". En voor de Christelijke vroomheid keert altijd weer de vraag terug, welke de betrekking is tusschen de visio der en de fruitio Dei, het zien en het genieten van God. Het is geen hedonisme, als het bestanddeel van hedone is opgenomen in het groote geheel, op de wijze, waarop b.v. Augustinus het Godsrijk in zijn volmaaktheid beschrijft: „Civitas Dei. Vraagt gij, van waar zij is? God heeft haar gesticht. Van waar zij wijs is? Zij wordt door God verlicht. Vanwaar zij gelukkig is? Zij geniet God. Bestaande wordt zij gevormd, beschouwend wordt zij verlicht, inklevend wordt zij verblijd; zij is, zij ziet, zij bemint. In de eeuwigheid Gods is zij sterk; in de waarheid Gods glanst zij; in de goedheid Gods is zij blijde" [3]). Men doet dus niet wèl door, al te rigoristisch, elk gevoel van lust als niet- of on-zedelijk uit te bannen. Trouwens, als Kant aan het zedelijke handelen, als onderwerping aan een wet, allen lust ontzegt en veeleer onlust toeschrijft, kan hij toch niet nalaten hetzelfde handelen, dat toch berust op een wetgeving niet van eene vreemde maar van de eigene rede, te laten gepaard gaan met een subjectieve werking op het gevoel, in den vorm van wat hij noemt „Selbstbilligung" [4]). Maar wat is dit anders dan een

[1]) Ps. 97 : 11.
[2]) Ps. 36 : 9.
[3]) Augustinus, De Civ. Dei XI, 24.
[4]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 1 Th., 1 B. III Hauptst.

gevoel van lust, en wel een van verfijnden, en volstrekt niet van de edelste soort?

Terwijl wij zoo aan het hedonisme den vinger geven in de erkenning, dat het lustgevoel een bestanddeel vormt van het menschelijke geestesleven ook in zijn hoogsten vorm, weigeren wij het intusschen de volle hand. Als theorie, die het genot maakt tot maatstaf en grond van wat zedelijk goed is, voldoet het hedonisme zelfs niet aan de eenvoudigste voorwaarden van aannemelijkheid.

Het noemt zich empirisch, maar is dit slechts schijnbaar. Het gaat inderdaad zoo niet toe in het zedelijke leven. Reeds in het beneden-menschelijke levenssferen, waarop het hedonisme zich zoo gaarne beroept, is het anders, zooals de biologie bewijst. In zijn bestrijding van het egoïsme komt Scheler van zelf bij het hedonisme, bepaaldelijk in den vorm, waarin het, zooals bij Mill en Spencer, in het utilitarisme doorvloeit, te lande. Hij wijst er op, dat het principe der solidariteit veel oorspronkelijker is dan dat der zelfzucht, reeds in de dierenwereld. De tendentie om de soort in stand te houden is van huis uit veel sterker dan de zorg voor het individu. De eerste is primair, de tweede secundair. Trouwens, het dier is met zijne „Umwelt" nog één. Daarom vervalt hier eigenlijk de onderscheiding van egoïsme en altruïsme. De reproductie- of voortplantings-drift gaat aan de zelfhandhavingsdrift vooraf en alleen naar gelang de eerste drift bepaalde remmingen ontmoet ontwikkelt zich de laatste. De z.g strijd om het bestaan berust, volgens Scheler, op de overdracht van begrippen uit de sfeer der beschaafd-menschelijke verhoudingen op de buiten-menschelijke wereld, en in zooverre zij op de menschen is toegepast op de overdracht van de uit de West-Europeesche industrialistische moderne beschaving geabstraheerde begrippen op de vormen van de overige menschheid. Niet zelfhandhaving, maar overgave, noem het offer, is de eigenlijke levenswet. „Je tiefgreifender die Kriterien der Einteilung werden, desto grössere Bedeutung gewinnt das Prinzip der Solidarität über das des Kampfes so dass man sagen könnte, der Gesamtaspekt des Lebens sei: innerlich Solidarität und Einheit, äusserlich Kampf und Zwiespalt" [1]). Men denke aan de bij, die zich letterlijk doodwerkt met het aandragen van den honig, welke de volgende generatie zal voeden. Of aan de moeder, die haar gezondheid en leven onvoorwaardelijk opoffert

[1]) M. Scheler, Der Formalismus usw., S. 290 f.

voor haar kind, waarbij intusschen het bovengenoemde voorbehoud, dat voor het dier de „Welt" nog slechts als „Umwelt" bestaat, niet uit het oog worde verloren. Scheler gaat zóóver, dat hij ook ten aanzien van den mensch het egoïsme eerst laat ontstaan uit bepaalde ervaringen, b.v. teleurstelling van een oorspronkelijk vertrouwen, of ziekte, waardoor alle aandacht wordt gericht op het eigen organisme en analoge oorzaken en tegelijk de specifiek verstandelijke bewerking van bepaalde levenservaringen. Dit gaat mij te ver. Het miskent de onmiddellijke werkelijkheid der zelfzucht, ook in den vorm van genotzucht. Maar het is niet juist, reeds empirisch niet, dat alleen lust, en wel eigen lust, oorspronkelijk den mensch in zijn handelen leidt. Het streven en handelen is hem behoefte. Hij zoekt spontaan of bewust naar levens-verband en daarin ontplooiing en verrijking ook van het eigen leven. En de bevrediging, die hierin gezocht wordt, n.l. van zijn levenswet en bestemming, brengt genot mede, het gevoel van behaaglijkheid en voldoening. Aristoteles zegt zelfs: „Het is niet waar van elke deugd, dat hare beoefening van genot vergezeld gaat, behalve het genot van haar einde te bereiken" [1]). Onwillekeurig heeft reeds Epicurus het antieke hedonisme in deze richting verruimd en getransponeerd. Het moderne doet niet anders, als het den vorm van utilitarisme aanneemt. De natuur is ten slotte sterker dan de leer. Terecht wordt door Martineau de hedonistische ethiek gebracht tot wat hij noemt de hetero-psychologische theorieën. Tegenover de idio-psychologische theorieën, die uitgaan van de inhouden en de gevolgtrekkingen der zedelijke gevoelens als gezond en niet minder betrouwbaar dan eenig ander organisme van ideeën, die wij in de sfeer onzer kennis vinden, waarbij wij dus gelooven wat zij ons zeggen, stelt hij, als de hetero-psychologische, die theorieën, welke, hoe dan ook, de genoemde gegevens herleiden tot eene andere orde, b.v. in dit geval het najagen van zedelijke waarden tot het zoeken van den lust, die dat verschaft; het solidariteitsbesef tot zelfhandhavingsdrang [2]).

Met Martineau zijn wij intusschen eigenlijk reeds over den streep van het empirisme in engeren zin. Hij beroept zich niet alleen op: hoe het feitelijk toegaat onder de menschen, maar op: hoe de menschen oordeelen, dat het moet toegaan. Men kan, ondanks Scheler, aannemen, dat er veel zelfzucht, ook in den zin van het

[1]) Eth. Nicom. III, 9 : 5, 1117*b*.
[2]) James Martineau, Types of ethical theory[2], Vol. 2, 1901, p. 16.

jagen naar genot en het vlieden van smart, onder de menschen voorkomt en dit als kwaad of zonde beschouwen — dit neemt niet weg, dat het zedelijke oordeel als zoodanig hierover den staf breekt, niet alleen ten koste, maar ook bij monde en bij gemoede van hen, die het kwaad of de zonde bedrijven. Ziehier de tweede, hoogere instantie, die tegen het hedonisme zich keert: het zedelijke oordeel zelf. Dit geldt niet het psychologische, maar het ethische hedonisme, hetwelk niet alleen beweert, dat alle handelen zich richt op lust en afkeert van onlust, maar dat de zedelijke waarde van het handelen van zijn lust- en onlust-gevolgen afhangt. Intusschen wordt deze laatste bewering door het zedelijke oordeel onvoorwaardelijk gewraakt. Men kan dit oordeel als empirisch qualificeeren, zooals Prof. Heymans doet, die zich bij de vraag naar een criterium beroept op „die Erfahrung der sittlichen Billigung oder Missbilligung, welche wir täglich in uns selbst erleben" [1]) als zaak van onmiddellijke evidentie en die naast de esthetische en de logische ook de ethische wetten als constitutief voor de zedelijkheid aanneemt. Bij een beroep op evidentie willen velen van ervaring niet weten. Zij beperken deze tot de stof, die stuksgewijze door de apriorische vormen en normen van den geest wordt gegrepen en achten evidentie veeleer eene zaak van intuïtie, die vóór alle ervaring haar voorwerp als waarde of goed schouwt. Hoe dit zij, het zedelijke oordeel ligt mijlen ver van de gedachte, dat zijn maatstaf zou zijn niet de zedelijk goede qualiteit van een gezindheid of daad, maar de quantiteit van lust, die het volgen van de gezindheid of het verrichten van de daad oplevert. De bewijslast ligt dus niet op het zedelijke oordeel zelf en de met dit oordeel overeenstemmende zedelijkheid, maar op de hedonistische theorie, die vierkant ingaat tegen wat de zedelijkheid als zoodanig geacht wordt te onderscheiden van het leven in het algemeen, n.l. de toepassing van de norm van goed en kwaad op dit leven, ook in zooverre dit gepaard gaat met lust en onlust. Er kan zedelijk onwaardige lust zijn, b.v. leedvermaak, en zedelijk waardevolle onlust, b.v. medelijden.

Een van de middelen, die het hedonisme, bepaaldelijk het moderne, dat van Mill, pleegt toe te passen, is de theorie der ideeënassociatie, die intusschen, als een toepassing der associatie-psychologie, mèt deze haar invloed goeddeels verloren heeft, omdat zij louter mechanisch is opgezet. Zij bouwt den geheelen bewustzijns-

[1]) G. Heymans, a. a. O., S. 4.

inhoud op uit gewaarwordingen, van de meest eenvoudige tot de meest samengestelde toe. In dit geval is lust het groote motief van den mensch. Het is in de eerste plaats zinnelijke lust, die van het oogenblik. Maar nu blijkt hem, dat de oogenblikkelijke lust slechts even duurt om plaats te maken voor onlust. Beide houden elkaar in evenwicht. Welnu, zoo zal hij dan zoeken een lust, die niet momenteel is en hij bevindt, dat de duurzame lust minder afhankelijk is van omstandigheden en aan reactie blootgesteld. Hetzelfde geldt van den zinnelijken lust als zoodanig. Hij is vluchtig. Hecht uw lust aan iets wat geestelijk genot verschaft, dan bestaat er kans, dat dit genot inderdaad en door alles heen genot verschaft. Dronkenschap geeft genot, maar eindigt met onwèl zijn. Een lichaam, dat gelijkmatig en goed wordt gevoed, zal stellig betere voorwaarden scheppen voor lichamelijk genot. En dezelfde dronkenschap verheft den geest even als 't ware boven zich zelf, om hem dan te doen terugvallen in dofheid en slapheid. Wie zich met muziek bezighoudt of geestelijke ontspanning zoekt, zal evenzeer en meer nog den geest opheffen, maar zonder de gevreesde reactie. Zoo effent zich de weg van het zinnelijke tot het geestelijke, van het oogenblik tot den duurzamen toestand, als van zelf.

Deze methode laat zich uitbreiden zoowel ten aanzien van het subject en het object als ten aanzien van den enkele en de gemeenschap. Lust is subjectief. Het is hem niet te doen om iemand of iets, maar om zich zelf. Het kind verlangt de wegneming van het smartelijke hongergevoel en de verschijning van het gevoel, dat de verzadiging vergezelt. Daarom houdt het van het voedsel, dat den honger stilt, van de hand, die het voedsel reikt, van het lichaam der moeder, waartoe die hand behoort, van de moeder in haar geheel, die voor het kind zorgt. De volwassene wenscht een effen leven, dat hem de gelegenheid biedt zich behaaglijk te voelen. Hij houdt van het gezin, als de naaste sfeer daarvan, van de grootere gemeenschap der maatschappij, waarin het gezin gedijt, van den staat en het vaderland, die der maatschappij veiligheid en ontwikkelingsmogelijkheid waarborgen. Zoo komt de hedonist, die in den grond der zaak subjectivist is, er toe ook aan objecten te hechten, die de rechte prikkels en stoffen verschaffen aan zijne lustbehoeften. Het zelfde geldt van de betrekking tusschen den enkele en zijn naaste. De hedonist is egoïst. Hoe komt hij tot altruïsme of universalisme, tot liefde jegens den ander met uitsluiting of met insluiting van zich zelf, gelijk op? Wel, hij bemerkt al spoedig, dat

men verder komt mèt anderen samen dan alleen. Als ik bij stormachtig weer over een dijk moet loopen, heb ik, alleen, alle kans niet dan met groote inspanning verder te komen en zelfs van den dijk te worden geslingerd. Verbind ik mij met anderen, houd ik links en rechts iemand vast, dan vormen wij samen een keten, die in staat is den storm te trotseeren. Zoo voegt zich in den gedachtengang van Hobbes met zijn natuurmensch als lust-dier, homo homini lupus: de eene mensch is als een wolf voor den ander, van zelf de figuur van het sociale contract als de basis der samenleving, de uitdrukking van het welbegrepen eigenbelang.

Intusschen, hoe eenvoudig deze poging om de samenleving, ook in haar zedelijk gehalte, hedonistisch te verklaren, ook moge schijnen, inderdaad is zij simplistisch en grof. In de eerste plaats is historisch-genetisch iets geheel anders dan ontologisch-axiologisch. De wijze, waarop iets ontstaat, moet onderscheiden worden van datgene wat dit iets wezenlijk is. Ziehier de fout, waaraan zich alle louter biologische en psychologische z.g. afleiding van het menschelijke, m. n. van het geestelijke leven bezondigt. Het gaat hier om een petitio principii. Men onderstelt wat men wil bewijzen. Men nivelleert van te voren de onderscheidingen en lost de wezenlijke verschillen op. Dit gaat ten koste van het eigenlijk wezenlijke, in dit geval het bestaan van het zedelijke oordeel, dat onderscheidt tusschen goed en kwaad, ook in lust of onlust en dat de vraag, of iets aangenaam is welbewust en ten koste van veel strijd ondergeschikt maakt aan die, of iets goed is. Het hedonisme kent dus geen eigenlijk qualitatief onderscheid. Het kent alleen het verschil van intensiteit. In zoo verre is het waar, dat de lagere waarden sterker plegen te zijn dan de hoogere. Maar de hoogere zijn zooveel edeler. En het zedelijke leven bestaat voor een groot deel in het conflict tusschen beide soorten van waarden: kracht en adel. Zie hier waarom de lust-balans een waardeloos voorwerp is, omdat het alleen het verschil tusschen meer of minder aanwijst. Een pond goud weegt even zwaar als een pond zand. Zou men het wagen op deze wijze goud en zand tegen elkaar af te wegen? Zoo wint altijd het qualitatief mindere het van het meerdere. Er is nu eenmaal meer zand dan goud op de wereld. Evenzoo is het in de zedelijke wereld. Zinnelijke lusten zijn veel talrijker en sterker dan geestelijke aspiraties. Er zijn minder martelaars dan zelfgenoegzame burgers, minder heiligen dan werelddienaars.

Het hedonisme maakt het zich gemakkelijk ten aanzien van de

verschillende soorten van gevoelens, als uit eén, primitief lustgevoel geëvolveerd. Het doet hetzelfde, als het de waarden of goederen, die aan de gevoelens beantwoorden, uit deze gevoelens afleidt. Dit is eene kentheorie van zeer naieve en in haar naieviteit zeer doctrinaire structuur. Het is niet zoo, dat de mensch al verbindend van het een tot het andere zou komen, dat hij eerst de enkele gevoelens als bewustzijnsinhouden zou hebben, of liever, dat deze hem zouden hebben; dat uit de bewustzijnsinhouden wordt geconcludeerd tot een ik, dat hun centrum en levende eenheid vormt; dat dit ik uit de inhouden van zijn bewustzijn zou besluiten tot een niet-ik, waarvan die inhouden de in-drukken zouden zijn, en zich zoo langzamerhand zou construeeren een buiten-wereld van dingen en menschen, naar analogie van wat hij in zich bevindt. Deze mensch is een geconstrueerd, of liever een gere-construeerd mensch, een namaakmensch, gewrocht van reflectie over het leven en het denken, waaruit het onmiddellijke leven en levende denken is weggelaten. Terecht teekent Nic. Hartmann zijn boek over de kenleer als eene: „Metaphysik der Erkenntnis", omdat in het kennen zelf gegeven is eene oorspronkelijke relatie van den kennenden geest en het te kennen voorwerp. Het een is niet zonder het ander, maar ten slotte is voor de kennis het voorwerp primair en beheerschend, het onderwerp secundair en onderworpen. Vandaar dat het ken-probleem niet een psychologisch of logisch, maar in den grond der zaak een metaphysisch probleem is. De zijns-vraag is niet de grens-vraag, maar de kern-vraag van het ken-probleem. Dit alles is voor Hartmann niet eenvoudig. Hij verklaart het niet. Het stelt hem voor tallooze aporieën. Maar het is nu eenmaal zoo: „Das selbstverständliche ist gerade das am meisten Rätselhafte" [1]). Het gaat er niet in de eerste plaats om de vragen op te lossen, maar om ze juist te stellen en te behandelen.

De groote fout der hedonistische theorie is, dat zij voor het zedelijk en ook gnoseologisch „Selbstverständliche" geen zin heeft en haar verklaring beteekent oplossing in den zin van vernietiging der gegevens. Haar methode is die van de studeerkamer, zoo niet van de fabriek. Men denke aan de wijze, waarop zij het altruïsme uit het egoïsme ontwikkelt. Behalve dat deze opvatting strijdt met de gegevens van de zedelijkheid en vooral van het zedelijke oordeel, zij maakt van den naastenliefde niets anders

[1]) Nic. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis[2], 1925, S. 368.

dan een gecamoufleerde en geraffineerde zelfzucht. Er is niet een ander, hooger element in mijn motieven gekomen, als ik mijn naaste liefheb. Het conflict tusschen zelfzucht en naastenliefde is schijn. Het is niet een te veel van het eerste en een te weinig van het laatste, als dit conflict zich voordoet. Het is een tekort aan inzicht is het wel-begrepen eigenbelang. Het geheele zedelijke leven speelt zich af — het is inderdaad een spel, geen werkelijkheid — op het gebied van het lustgevoel en het inzicht in de middelen om dit het meest te bevredigen.

Het hedonisme vereenvoudigt het zedelijke leven wel zéér, zóó zeer, dat het zedelijke element uit het leven verdwijnt ten koste van het natuurlijke. Wij zullen bij de behandeling van het eudaemonisme nog op deze manipulatie terugkomen. Het is die van elke theorie, welke per se, volgens één regel, alles wil verklaren en geen zin heeft voor de gradaties en verschillen in de samengestelde levenswerkelijkheid. Hier geschiedt de vereenvoudiging van onder op, van de benedenste laag: het lustgevoel van den enkele. Alles wordt daaraan ondergeschikt gemaakt en min of meer vernuftig daartoe herleid. Er is geen plaats voor de objectieve machten van het hoogere leven: de zedelijke normen, de geestelijke waarden, de zedelijke wereldorde, den wil van God. Ook niet voor het leven in zijn geheel. Zelfs wat als geluk of nut geldt wordt herleid tot de waarde, die het heeft als gewicht in de lustbalans.

Het hedonisme is daarom als theorie zwak en als practijk bedenkelijk. Het heeft geen plaats voor de ethische en a fortiori voor de religieuze waardeering van het leven. Het maakt het intellect dienstbaar, als middel om op te sporen hoe het lustgevoel het best kan worden gewekt en bestendigd. Het maakt in zijn fijnere vormen gaarne gebruik van de esthetische levensvisie, omdat het zich maar al te goed bewust is, dat het alleen houdbaar is als gereflecteerde houding, die de werkelijkheid niet aanvaardt, het leven niet leeft, maar beide aanziet en zich indirect, door tusschenkomst van het gevoel of de fantasie, dus in essentie of eigenlijk in schijn, op zich laat inwerken, als een zoete geur of lichte klank. Ziehier den verfijnden vorm van hedonisme met zijn „zachte beweging", zooals Aristippus het noemde, de man van het: „ik houd vast, ik word niet vastgehouden". Maar deze vorm is de eenige niet. Er zijn er ook grovere, minder wijsgeerige, meer vulgair en banaal.

Toch laat deze onderscheiding zich eigenlijk niet handhaven. Het hedonisme als zoodanig is grof. Het is een teeken van grofheid,

als de enkele zich onttrekt aan het groote levensverband, want alle genot is ten slotte zelf-genot. Voor anderen is geen plaats. En wat is dit zelf, dat geniet? Het is niet de persoon, maar de stemming. Het is geen ernst, zelfs geen werkelijkheid, het is enkel spel en schijn. Terecht plaatst Jaspers het hedonisme onder de „selbstreflektierte Einstellungen", en teekent hij haar nader als „geniessende Einstellung". „Es ist eine relativ passive Einstellung, die weder handelnd, noch urteilend, noch wertend Stellung nimmt, sondern resigniert alles gelten lässt und ihre Aktivität auf den reflexiven Genuss beschränkt. So baut sich der Genuss überall als ein Oberbau über der Unmittelbarkeit auf: über der berauschenden Lust, etwa an der Musik, der Genuss des Rausches, über der sachlichen Einsicht der Genuss an der sachlichen Einstellung, über der sinnlichen Lust der Genuss an der sinnlichen Lust, über dem Schmerz der Genuss am Schmerz . . . . Er ist nie bei der Sache, sondern bloss beim Genuss. Alles ist Stoff des Genusses, der Geniessende nimmt alles, aber schafft nichts; er ist, wenn diese Einstellung verabsolutiert ist, seinem Wesen nach Amateur. Unterschiede bestehen beim Geniesser nur in der Weite der genossenen Sphären: vom Gourmand bis zum Ästheten" [1]).

Het schijnt gewaagd deze houding in haar geheel vulgair te noemen. Toch is zij het. „Geniessen macht gemein", zegt Goethe terecht. En het Bijbelwoord staat hier achter. „Laat ons eten en drinken, want morgen sterven wij," laat Paulus de Corinthiërs zeggen [2]), vrije vertaling van het: Panem et circenses, brood en spelen, dat de leus van het toenmalige Rome was. Want de hedonist neemt een positie in, die een op-positie is. Hij heeft het houvast in een hoogere levenssfeer verloren. Geen objectieve waarden bestaan voor hem. Ook niet die van de persoon. Hij vergenoegt zich met de prikkelingen van zijn gevoel, fijnere of grovere. In zooverre hij zich nog er van bewust is wat andere waarden zijn, is hij sentimenteel of cynisch. In zooverre hij er zich niet meer van bewust is, wordt hij bruut of frivool. Het is nu eenmaal zoo — de hedonistische levenshouding is de eenvoudigste, al is zij niet de oorspronkelijke. Zij staat het dichtst bij de elementaire gevoelens van den mensch. Zij heeft dus haar bron in wat Scheler noemt de centrale onzaligheid van den mensch. Is de mensch onbevredigd in de meer centrale en diepere schachten van zijn bestaan, dat tracht hij daarvoor als

[1]) Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen[3], 1925, S. 93.
[2]) 1 Cor. 15 : 13.

't ware vergoeding te vinden in het streven naar wat de meer peripherische schacht hem biedt, lust van allerlei aard, die zich gemakkelijk laat te weeg brengen. Scheler noemt als voorbeeld de versterkte zinnelijke genotzucht, die aan bepaalde ziekten, b.v. tuberculose, verbonden is en aan den omvang van het practische hedonisme in perioden van vitale decadentie. De prikkels worden te feller naar mate een samenleving meer in den grond vreugdeloos is en haar levensgevoel negatief bepaald. Sensatie wordt dan het een en al.

Hier blijkt het hedonisme nog in één opzicht de werkelijkheid volkomen te miskennen. Het heeft geen zin voor het lijden. Het redeneert of leeft of geniet dit weg. Het weet geen weg om het lijden dienstbaar te maken aan meer centrale waarden dan die van het genot, omdat het van deze centrale waarden geen weet heeft, zooals b.v. het Christendom het lijden als loutering waardeert in zooverre het ten goede komt aan de ziel in haar betrekking tot God en het eeuwige leven. Het volstrekte onvermogen van het hedonisme om iets met een zoo ontzaglijke realiteit als het lijden te beginnen is wel een afdoend bewijs van zijn zedelijk tekort. En dit tekort dwingt het om tot elken prijs het genot te zoeken, dat dan, bittere ironie van het leven, ten slotte niet verder reikt dan on-gevoeligheid, on-aandoenlijkheid, m. a. w. een negatief einde. Dit is onvermijdelijk, omdat het hedonisme geen voorwerp bezit buiten het gevoel en wel het lustgevoel van den mensch en dit als zoodanig tot onvruchtbaarheid en vereenzaming is gedoemd. Zijn kracht zelf is zijn zwakheid, omdat het zich zelf verteert en altijd nieuwe, scherper prikkels moet zoeken. Het hedonisme gelijkt op een charge, een caricatuur van den mensch, die alles herleidt tot zich zelf en zich zelf tot zijn sensaties. In zooverre beteekent het een uiterste, een van de twee, die Pascal tegenover elkaar stelt en als welker vertenwoordigers hij o. a. Epicureeën en Stoicijnen noemt ten bewijze van waartoe de menschheid komt zonder kennis van God: „Qu'ont pu faire les hommes, sinon, ou s'élever dans le sentiment intérieur qui leur reste de leur grandeur passée, ou s'abattre dans la vue de leur foiblesse présente? . . . . Il n'a pu fuir ou l'orgueil ou la paresse . . . . Les philosophes inspiroient des mouvements de grandeur pure et ce n'est pas l'état de l'homme. Ils inspiroient des mouvements de bassesse pure et ce n'est pas l'état de l'homme" [1]) . . . . Het Epicureïsme is dus de mensch

[1]) Pascal, Pensées, Art. IV, 3, 8.

los van elke norm, „natuurlijk", op zijn smalst, zooals het hedonisme hem ziet. Wij zullen het Stoïcisme later terugvinden, in eervoller verband, zooals het opleeft in Kant, gelijk het Epicureïsme in het moderne empirisme.

Het hedonisme is dus als theorie in alle opzichten zwak. Als praktijk is het sterk, in zooverre het accentueert de werkelijkheid van den lust, het genot, als het begeleidende verschijnsel van alles wat bevrediging schenkt. Vandaar dat hier de waarheid geldt van het spreekwoord: „on ne détruit que ce qu'on remplace", in de Bijbeltaal omgezet in de vermaning: „overwint het kwade door het goede" [1]). Dit is wat het N. Testament formeel noemt de begeerte en materieel het vleesch, die moeten worden vervangen door de liefde en den geest. Niet in ethisch rigorisme, dat elke neiging verloochent, veel minder nog in ethische laksheid, die elke neiging laat geworden, maar in de erkenning van wat Augustinus bedoelt met zijn: „Regnat carnalis cupiditas ubi non est Dei caritas" [2]): de vleeschelijke begeerte heerscht waar de liefde Gods niet is, ligt de ware therapie.

C. HET EUDAEMONISME

I. HET UTILITARISME EN VERWANTE THEORIEËN.

Wij maken hier den overgang van het gevoel, de stemming tot den toestand, de gesteldheid. Het is goed voor de theorie, die haar positie neemt in den zin der eerste woorden, dus in de zuivere subjectiviteit, het woord hedonisme te reserveeren. Maar welk woord past bij de theorie, die den levenstoestand van het subject, dus dit subject in objectief verband genomen, tot grond en maatstaf der zedelijkheid maakt? Wij hebben de keus tusschen twee woorden, die beide, en ook elk voor zich, niet geheel hetzelfde uitdrukken, maar die toch in elkaar overgaan: Utilitarisme en Eudaemonisme. Beide woorden hebben dit gemeen, dat zij de stemming binden aan een toestand, waarvan het volstrekt niet zeker is, dat hij de geluksstemming onmiddellijk insluit. Dit geldt althans van het eerste woord. Er bestaat een nuttigheidsfanatisme, dat zijn voorwerpen ongelukkig maakt. Op paedagogisch en sociaal gebied kunnen ouders en regeerders zulke methoden toepassen en maatregelen nemen als zij meenen, dat voor het nut van hun kinderen

[1]) Rom. 12 : 21.
[2]) Augustinus, Enchiridion nr. 31.

of onderdanen dienstig zijn. Zij volgen hun inzicht. Zij hebben misschien theoretisch en in het algemeen gelijk. Maar zij miskennen den geheimzinnigen persoonlijken schakel tusschen den toestand, waarin een mensch leeft en de wijze, waarop het bewustzijn, het besef, het gevoel van dien mensch zich daarbij aanpast, m. a. w. het persoonlijke element in elk leven. Wat helpt het of iets nuttig voor mij is, als het mij inderdaad geen nut, niet goed doet?

Bij het woord geluk is het anders. Gelukkig-zijn sluit zich-gelukkig-voelen in, althans in zijn volledigheid. Men kan zich gelukkig voelen zonder gelukkig te zijn. Het omgekeerde is niet wel mogelijk. Wij moeten dus, op den klank afgaande, het utilitarisme achterstellen bij het eudaemonisme wat zuiverheid van type betreft. Het eerste is meer beperkt en betrekkelijk dan het tweede. Ook mist het de eervolle traditie, waarvan het klassieke woord eudaemonisme de drager is, al plegen de klassieken de woorden gelukkig en nuttig door elkaar heen te gebruiken en al staan beide theorieën schouder aan schouder in de rij, die de zedelijkheid haar criterium aanwijst in het effect, niet in de gezindheid.

John Bentham spreekt het eerst van Utilitarian en John Stuart Mill van Utilitarianism. De kortere vorm, Utilismus, is door Feuerbach in zwang gebracht. Maar het verschil van inhoud gaat veel verder dan dat van woord-vorm. Wij zagen reeds hoe bij Mill het hedonisme in het utilitarisme doorvloeit. Prof. Heymans onderscheidt de teleologische hypothesen in individualistisch hedonisme en in universalistisch hedonisme en noemt het laatste ook utilisme, dat het eudaemonisme insluit [1]). Dit stemt overeen met wat Sidgwick wil. Deze, die uitsluitend over de methoden van ethiek zijn dik boek schrijft, verklaart, dat de term utilitarianisme wordt toegepast op tal van verschillende theorieën, die niet in noodzakelijk verband tot elkaar staan en zelfs niet te doen hebben met hetzelfde onderwerp. Hij zelf verstaat er onder: „the ethical theory, that the conduct, which, under any given circumstances, is objectively right, is that which will produce the greatest amount of happiness on the whole; that is, taking into account all whose happiness is affected by the conduct. It would tend to clearness, if we might call this principle and this method based upon it, by some such name as Universalistic (tegenover Egoistic) Hedonism'' [2]).

---

[1]) G. Heymans, a. a. O., S. 153 ff.

[2]) Henry Sidgwick, The methods of ethics, 1913, p. 411.

Hier blijkt, dat nut en geluk, en ten slotte ook weer genot, dooreen worden gebruikt. Dit verwondert ons niet. De figuur der ideeënassociatie, zooals deze door Mill wordt toegepast, maakt den overgang van het een tot het ander wel zeer gemakkelijk, van het subject tot het object, van het deel tot het geheel, van den enkele tot de gemeenschap.

Het utilitarisme, als practijk en ook als theorie, is veel ouder dan de technische term van Bentham's makelij en de vorm, dien hij aan de theorie geeft. Het is zoo oud als het gezond verstand en de practische levenshouding. Toen het Grieksche denken den hemel losliet en den mensch en de samenleving als vasten grond onder de voeten nam, kwam het van zelf tot de vraag naar het effect, het nut van het bestaan en zocht het in het antwoord de oplossing der levensproblemen. Telkens weer orienteert zich het theoretisch teleurgestelde en vermoeide denken aan het praktisch bereikbare effect. En ook de theoretisch frissche geesteshouding sluit de practische vraagstelling niet uit. Men zie er de philosophie van Plato en Aristoteles op aan. Evenmin behoeft de richting der belangstelling naar het boven-wereldsche een beletsel te zijn voor de zorg voor het wereldsche en zakelijke. De Heidelbergsche Catechismus, het populaire leerboek der Gereformeerde Kerken, dankt zijne populariteit voor een niet gering deel aan het feit, dat het telkens pertinent de vraag stelt naar de nuttigheid van het geloof. Het is dus niet als element van het zedelijke leven, dat de nuttigheidsfactor eene theorie utilistisch maakt, maar als beginsel, dat iets goed doet zijn, omdat en voor zooverre het eene nuttige strekking heeft. Het moderne utilitarisme is meer enthousiast en expansief dan het klassieke, dat den wijze, hoezeer aan de wereld verwant, ten slotte daarboven uithief. Daartegenover zoekt het moderne utilitarisme, vooral in zijne latere vertegenwoordigers — men denke aan J. Stuart Mill en Herbert Spencer — uitsluitend in aanpassing aan het reëele wereldgeheel de wet van het leven, ook der zedelijkheid. Het is niet naief, maar wetenschappelijk, bepaaldelijk natuurwetenschappelijk. In de biologie vindt het zijn houvast, in de sociologie zijn plaats. Met het groeiende geloof in sociologische wetten dringen de eischen der soort het individu op den achtergrond. In de ethiek is het gevolg, dat de regels van gedrag, die tot uitdrukking komen in den strijd om het bestaan van het ras, meer ten doel hebben de zelf-handhaving der soort dan het genot van den handelende en zijne tijdgenooten. Het gaat om ,,the healthy life of associated

men'' [1]). Dit beteekent, dat het heft in handen is van eene theorie, die minder op de persoon dan op de gemeenschap bedacht is, minder op het genot dan op den toestand, die genot mogelijk maakt of insluit. Het individu moet zelfs zich opofferen voor de gemeenschap — of liever opgeofferd worden voor haar. Want de opmerking van Albert Schweitzer is juist: ,,Ohne Opfer kann die Gesellschaft nicht bestehen. Die von der Individualethik ausgehende Ethik sucht dieselben so zu verteilen, dass sie durch die Hingebung von Individuen so viel wie möglich als freiwillige zustande kommen und dass die in erster Linie betroffenen Individuen durch andere möglichst entlastet werden. Sie ist die Lehre vom Sichaufopfern. Die auf Individualethik nicht mehr zurückgreifende sozialwissenschaftliche Ethik kann nur festlegen, dass der Fortschritt der Gesellschaft nach unerbitterlichen Gesetzen auf Kosten der Freiheit und des Glückes von Einzelnen und von Gruppen Einzelner geht. Sie ist die Lehre vom Geopfertwerden'' [2]).

Met dit moderne utilitarisme is in zedelijk opzicht het Pragmatisme nauw verwant. Reeds in 1878 door Charles Pierce voorgedragen, is deze theorie twintig jaar later door William James psychologisch en ethisch bevestigd. Goed is wat goed werkt, wat effect sorteert, zooals waar is wat waarde heeft. Het Amerikaansche woord ,,Efficiency'' heeft in dezen zin de wereld veroverd. Op de ,,Power to work'' komt het aan. Een eigenaardige variatie vormt het Behaviorism van John Dewey, volgens wien alle leven en vooruitgang berust op aanpassing van het organisme aan zijn omgeving. De formule is zeer eenvoudig: prikkel-reactie. De harmonie van beide is nuttig en beteekent geluk.

II. EUDAEMONISME.

Het is duidelijk, dat utilitarisme en eudaemonisme wezensverwant, zoo niet één zijn. Dit blijkt uit de klassieke ethiek, die op de eudaemonie, het geluk, is toegespitst. Het schijnt niet juist, dat dit woord in zijn Grieksche herkomst de subjectieve beteekenis heeft van het gevoelen van de gunst der omstandigheden, het lot (eutychia) als de objectieve tegenpool ervan, zooals Hartmann meent [3]). Voor Socrates, die de deugd als wèllevenskunst opvat, zijn het goede, schoone, nuttige en aangename één. Uitwendige

[1]) J. Martineau, o. c. Vol. 2, p. 319.
[2]) Alb. Schweitzer, a. a. O. 2e B. S. 155 f.
[3]) Nic. Harmann, Ethik, S. 332.

goederen waarborgen geen duurzaam geluk. Dit bestaat niet in het goede lot (eutychia), maar in het goede handelen (eupraxia) en gaat met het aangename (hedy) of genot (hedone) gepaard. Door Plato wordt deze toestand van mensch-zijn metaphysisch uitgebreid. Oorspronkelijk heeft hij, met den sophist Protagoras, het geluk in het genot gezocht, dus subjectief verankerd. Later legt hij het vast in de meest objectieve, wil men trans-objectieve, grootheden: de bovenwereldsche ideeën, waaraan de menschelijke geest verwant is. Kennis daarvan, deelhebben daaraan (metechein), bepaaldelijk aan de hoogste idee, die van het goede — deze gesteldheid, die een zeer wezenlijke betrekking is, maakt den mensch gelukkig en schenkt hem genot. Bij Aristoteles is deze leer der deel-name afgeplat. Het gaat meer om de betrekking tot het levens- en wereld-geheel dan tot het meer-dan-deze. Het is meer zaak van gesteldheid dan betrekking. In de eudaemonie ligt 's menschen hoogste goed. Zij bestaat in de harmonische ontwikkeling van alle levensmogelijkheden en is zaak van goed leven en handelen. Ook de uitwendige goederen komen hierbij in aanmerking, maar de inwendige gaan voor. Deze toestand gaat natuurlijk met genot gepaard.

Het is van belang dit klassieke eudaemonisme niet uit het oog te verliezen, als ethische theorieën worden getypeerd. Het wordt door de ouden wèlbewust van hedonisme onderscheiden. Dat het eudaemonisme dreigt door te vloeien in hedonisme, zooals wij Scheler phaenomenologisch zagen ontwikkelen — hierover valt te spreken. Maar het is verwarrend, als Troeltsch b.v. meent, dat het woord eudaemonisme in zijn strengen en alleen bruikbaren zin moet worden gebezigd, n.l. als „die zufälligen und sinnlichen Begehrungen der blossen Lebenserhaltung und Lebenssteigerung, wenn man wieder den Begriff des Lebens streng in seinem Verstande des naturhaften, animalischen Lebenstriebes nimmt" [1]). Deze beperking is t. a. van de klassieke ethiek zeer willekeurig en het is van belang met deze ernstig te rekenen. Zij heeft voor het eerst klaar en scherp de groote lijnen gezien en getrokken op het boschrijke en schemerige gebied van het menschelijke leven en denken.

Het mag overbodig heeten het eudaemonisme te volgen in zijn verschillende vormen in de moderne wereld. Het is een theorie, die sterk staat, omdat zij aansluit bij de „werkelijkheid" van 's menschen streven, dat doelbewust is en dit doel zoekt in de

[1]) Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung, 1924, S. 22.

harmonische verbinding van zijn en alle bestaan en hierin zijne bestemming en daarin bevrediging en tevredenheid denkt te vinden. In dien zin is het woord eudaemonia een sterk en inhoudrijk woord, waarmede formeel de gerechtigheid overeenstemt. Het utilitarisme ziet dit eenzijdig van den menschelijken, practischen kant. Het eudaemonisme ziet het breeder, als algemeenen toestand van leven en wereld. Daarom past het in de grootsche systemen van gesloten stijl als van Spinoza, Leibniz en Fechner, waarin zekere grootheid, noem haar wezen, zijn, bewustzijn, de al-omvattende en -bevattende eenheid vormt, in verband waarmede de deelen hun doel en bestemming en daarin bevrediging en geluk vinden.

Het is van belang het verband aan te wijzen tusschen wat deze tendentie op de verschillende levensterreinen bereikt. Wij zagen, hoe het utilitarisme in zijn latere vormen sociologisch is geteekend en het eudaemonisme van vroeg en laat cosmisch en metaphysisch. Aandacht verdient ook de juridische vorm, dien de eudaemonistische theorie aanneemt, b.v. bij Von Ihering [1]). Het recht is geen zelfstandige categorie. Het dient de samenleving. Recht is wat haar levensbelangen ten goede komt. Zoo rust dan de maatschappij niet op het recht, maar het recht op de maatschappij. Het verandert met de laatste mede. Von Ihering laat zijn theorie evenzeer gelden t. a. van zeden en zedelijkheid. Ook hier zijn de normen door de gemeenschap geschapen tot bescherming van hare belangen. Terwijl echter de rechtsnormen met geweld zich handhaven, dwingen de zedelijke normen gehoorzaamheid af met beroep op lof en blaam, goed- en af-keuring. Maar wezenlijk staan beide soorten gelijk. Ziehier een sociologische opvatting van het recht, zonder normen, die de persoon onderkent en die moeten worden ontzien met en om deze. Geldend recht is geldig recht voor zooveel en zoolang de belangen der samenleving het laten gelden. Want deze zijn souverein. Deze theorie is slechts de toepassing op juridisch gebied van het utilitarisme of eudaemonisme, zooals wij het hebben ontmoet. Zij laat zich ook op ander gebied toepassen. Pas haar b.v. toe op de politiek, en de „Real-politik" is daar. Op den godsdienst, en de religie als loondienst, de kerk als zaligheids-instituut, staan vóór ons.

De vraag rijst of elke ethiek, die waarden wil realiseeren of goederen verwerven, onder het odium van het eudaemonisme valt. Men

---

[1]) R. von Ihering, Der Zweck im Recht, 1877—99.

onderscheide hierbij wèl. Als inderdaad het geluk, het persoonlijke in de eerste plaats, maar ook het gemeenschappelijke, direct als doel wordt gesteld, zoodat de bevrediging van eigen levensbehoeften de beweegreden is van het zedelijke handelen, is de zedelijkheid van een geheel ander type dan als waarden en goederen worden bewonderd en nagestreefd, die in de eerste plaats op en om zich zelf als goed en waardevol gelden, en welker waarde daarbij insluit de levens-reiniging, -verrijking en -voltooiing van hem, die ze laat gelden. Ik zou het eerste type als eudaemonisme willen laten gelden, het tweede niet. Het eerste vereenzelvigt doel en gevolg, door het eerste in het tweede op te lossen: goed is wat goed werkt. Het tweede onderscheidt beide en laat het tweede uit het eerste resulteeren: wat goed is werkt goed. Het verschil is er een van volgorde èn van rangorde. Zedelijkheid en geluk zijn één, of ze zijn twee. Ik zou b.v. de ethiek van Plato niet eudaemonistisch durven noemen, omdat het goede voor hem eene categorie is, die boven elke andere, ook die van het geluk, uitreikt. Vandaar dat voor hem niet harmonie, maar disharmonie het einde is en het Neo-platonisme, dat een Platonisme is in den tweeden graad, boven kennen en zijn en zelfs goed-zijn uit het ééne zoekt, dat grond en doel is van alle leven. De aanraking daarmede maakt gelukkig, doch dit geluk is effect, wil men applicatie, maar niet wezen of doel. Het Christendom, dat zich door zekere geestelijke „Wahlverwandtschaft" altijd tot het Platonisme heeft gewend, als het naar verwanten zocht in de wijde wereld rondom zich, stelt de zaligheid, persoonlijk en inter-persoonlijk en zelfs cosmisch verwijd, als einde van al Gods wegen. Maar deze zaligheid is ingesloten in het dienen van God. Het is als de warmte, die het licht begeleidt.

Het is de miskenning van dit verband, die Kant heeft geleid tot zijn fellen, hoezeer historisch-psychologisch veelszins verklaarbaren, strijd tegen alles wat hij eudaemonisme noemt en waartegenover hij het rigorisme zijner formeele „du-sollst"-ethiek in het geweer brengt. Voor hem is de eudaemonist de mensch, „der bloss im Nutzen und in der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung, den obersten Bestimmungsgrund seiner Wissenschaft setzt" [1]). Hij bestrijdt als „Afterdienst" elken godsdienst in geval „wir uns einen Gott machen, wie wir ihn am leichtesten zu unserem Vortheil gewinnen zu können und der

[1]) Kant, Anthropologie I, § 1.

beschwerlichen ununterbrochenen Bemühung auf das Innere unserer moralischen Gesinnung zu wirken, überhoben zu werden glauben''. Wat van godsdienst als toelaatbaar geldt is, subjectief, de erkenning van al onze plichten als goddelijke geboden en objectief de ,,Gottseligkeitslehre''. Onder ,,Gottseligkeit'' verstaat Kant twee bepaaldheden van de zedelijke gezindheid t. a. van God, of die van vrees, dus uit achting voor de wet, of uit liefde, dus uit welgevallen aan de wet. Beide hebben paedagogische waarde, niet meer, als middel tot de ,,Tugendlehre'', d. i. het streven naar het goede, zelfs naar heiligheid, dat het doel is [1]). De deugd om de deugd dus. Volgens Kant is derhalve de zedelijke mensch ten slotte met zich zelf alleen. Hij heeft geen waarden of goederen noodig. Waarde bestaat in het toeschrijven van waarde en dit gebeurt, als iets ons in een toestand van lust, dus zinnelijk, niet zedelijk brengt. Daarom wijst hij dan ook alle waarden als doeleinden af, tot God en het Godsrijk toe. Het is al véél, dat hij, paedagogisch, er een plaats aan toekent. Eigenlijk is elke doelstelling, die buiten de zedelijkheid als overeenstemming met de zedewet valt, onzedelijk. Op deze wijze snijdt Kant, althans direct, hoezeer niet op de lange baan, zooals zijne postulaten bewijzen, alle doelethiek, als met effect-ethiek één, af. Een en ander strekke ten bewijze, hoe moeilijk het is de juiste bepaling van eudaemonisme te vinden. Toch moet deze worden gezocht, zal niet elke behandeling der vraag in woordenstrijd en misverstand verloopen. Eudaemonisme is dus de leer, die het geluk als laatste doel stelt van het zedelijke leven.

III. GRENZEN.

Men kan in datgene wat als geluk wordt aangemerkt veel meer onderscheidingen maken dan in den lust, omdat wij hier te doen hebben met wat meer is dan gevoel en in zekere toestanden, gesteldheden, betrekkingen, waarden en goederen bestaat. Het is dus niet alleen het verschil van zinnelijk en geestelijk en in duurzaamheid en intensiteit. Wij hebben een en ander reeds ontmoet bij de behandeling van het utilitarisme. Het geluk kan qualitatief op zinnelijk en op geestelijk terrein vallen of in een sfeer, die beide omvat. Er is geluk van verschillende qualiteit. Het kan qualitatief een min of meer ruime sfeer omvatten: de menschelijke, de cosmische, de wereldorde, het koninkrijk Gods. En binnen deze sferen bestaat weer groote verscheidenheid. Men denke, wat de eerste

[1]) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, IV St. 2 Th., § 3.

betreft, aan het intieme en het publieke leven, de sociale en de politieke gemeenschapskringen. Ook kan het geluk, individueel of universeel, zich tot den enkele bepalen, die, volgens het: ,,verdraag en onthoud u'', zich in bloedeloos geluk terugtrekt in zijn ivoren toren, en het kan zich uitstrekken over het interpersoonlijke leven in elken vorm van ,,healthy life of associated men''. Het kan ten slotte, alternatief of coïncident, gezocht worden in het zijn en in het handelen, in de contemplatie en in de actie, in ontvangen en in geven — een en ander hetzij tegenover, of na of in elkaar.

IV. KARAKTER.

Als wij het eudaemonisme vergelijken bij het hedonisme, blijkt onmiddellijk hoeveel het hierbij vóór heeft. Wij zijn verlost uit de gevangenis van het gevoelsleven. Wij hebben verkeer met de buiten-wereld en regelen ons gevoel desovereenkomstig. En in die wereld zijn tal van sferen, tot de wijdste en hoogste toe. Hier wordt gevraagd naar behoeften, niet slechts naar wenschen; naar bevrediging, niet slechts naar lust; naar gesteldheden, niet slechts naar stemmingen; naar relaties, niet slechts naar aspiraties. Aristippus en Plato staan als vertegenwoordigers van eene negatieve en een positieve ,,Einstellung'' tegenover elkaar. Ovidius toonde het onderscheid tusschen utilitarisme en hedonisme te beseffen, toen hij onderscheidde tusschen de dichters, die nut of vreugde willen verschaffen: ,,Aut prodesse volunt aut delectare poetae'' en vindt zelf de synthese van beide, nut en genoegen, het ideaal: ,,Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci''. Evenzoo Aristoteles, Hobbes en Spinoza. Het leven, ook het zedelijke leven, ontvangt inhoud en doel, een taak en een toekomst. Met het eudaemonisme valt in elk geval iets te beginnen en te bereiken. Het zedelijk goede kan, als het in de wereld en het leven eene plaats heeft, zelfs een zoodanige, dat de wereld en het leven zonder deze norm en kracht niet bestaan kunnen, niet onverschillig zijn voor de categorie nuttig-schadelijk, gelukkig-ongelukkig. Het zal in het algemeen nuttig en geluk brengend blijken te zijn, bepaaldelijk voor den mensch, en vooral voor zijn geestelijk leven. In zooverre kan gelden: het zedelijke is het nuttige en het gelukkige, maar zonder dat deze regel omkeerbaar zou zijn en het opgaat, dat het nuttige en gelukkige het zedelijke is. En dit is de bewering van het utilitarisme en eudaemonisme. Er ligt veel waars in de opmerking van Scheler, dat de dwaling van het utilitarisme hierin schuilt, dat het een theorie

van het goede en het kwade zelf meent te geven, terwijl het slechts een (ware) theorie van de sociale lof en blaam van het goede feitelijk geeft[1]). In haar algemeenheid schiet deze opmerking echter haar doel voorbij. De wereld, zooals zij is, beantwoordt niet aan de norm van het goede. Zij kan met deze niet overweg. Het is als met een zieke, wien men een goeden leefregel zou voorschrijven. Deze past niet bij zijn toestand en zou zeer gevaarlijk voor hem kunnen zijn. Vandaar de critische positie, die de zedelijkheid altijd ten aanzien van de werkelijkheid inneemt, en waarbij een van tweeën het wint of verliest. Men denke slechts aan het kruis van Christus, dat de breuk tusschen het goede en het kwade beteekent en daarmede een échec voor het eerste, althans op korten termijn, d. w. z. in de bedeeling, waarin wij leven. Dit is het, wat Scheler vergeet en trouwens in zijn phaenomenologie eigenlijk niet past. Daarom is wat hij volgen laat slechts ten deele waar, als hij spreekt van het utilitarisme als het beminnelijke en mooie enfant terrible van alle en elke mogelijke sociaal geldende moraal, dat het geheim, hetwelk deze zoo ijverig tracht te verbergen, naar buiten vertelt. Want het gedrag van den utilitaristischen ethicus, die de utilitaristische these vertegenwoordigt, is niet alleen utilitaristisch, maar ook zedelijk in hooge mate waardevol. Want het is niet nuttig gedragingen van menschen, die slechts nuttig zijn, voor nuttig te laten doorgaan. Veeleer is dit schadelijk, terwijl het hoogst nuttig is dergelijke gedragingen als goed voor te stellen. De utilitarist is het tegendeel van den Pharizeër. Terwijl deze „nuttig" meent en „goed" zegt, zegt de utilarist „nuttig," terwijl hij „goed" meent. De eerste is theoretisch idealist en practisch utilarist, de tweede praktisch idealist en practisch utilitarist. Deze geheele analyse van Scheler is waardevol, in zooverre zij toont, dat het gebruik van de categorie goed voor die van nuttig een hulde insluit aan de eerste, als vóór alles waardevol en als zoodanig normatief.

V. CRITIEK.

Maar juist deze ineenschuiving van categorieën is de groote fout van het eudaemonisme, ook in zijn ruimsten vorm. Het verband tusschen beide categorieën te erkennen en dit als in laatster instantie harmonisch, is iets geheel anders dan ze te doen samenvallen. Het eerste doet b.v. het Christendom op grond van zijn universeel scheppings- en voorzienigheids-geloof. „De godzalig-

[1]) M. Scheler, Der Formalismus u. s. w., S. 181.

heid is tot alle dingen nut, hebbende de belofte des tegenwoordigen en des toekomenden levens'' [1]). Goed-zijn en het-goed-hebben behooren bij elkaar. Men zou zelfs kunnen zeggen, dat het eerste het laatste insluit. De aard van dit verband zal ons nog nader blijken. Maar het is iets anders dan de vereenzelviging van beide, zoodat het-goed-hebben het goed-zijn insluit. Ziehier het kenmerk van het eudaemonisme. En hiertegen rijzen tal van bezwaren.

Reeds empirisch, psychologisch gezien, geldt deze regel niet zonder meer. Het is niet juist, dat alle handelen feitelijk op geluk is gericht. Men denke slechts aan het geheim der liefde, die zich opoffert eenvoudig omdat zij het niet laten kan, of van de plicht, die gehoorzaamt ten koste van wat zich als geluk aanbiedt. Beide grootheden bestaan, niet alleen ideëel, maar feitelijk, als motieven van het menschelijke doelen en handelen. Treffend is het oordeel van Goethe over Napoleon, den realist, die elke ideële aandrift in den mensch loochende en handelde volgens den regel, dat elk mensch zijn prijs heeft, dat Napoleon geheel in de idee leefde en haar toch niet met zijn bewustzijn kon omvatten. Hij loochent, zegt Goethe, het ideële volstrekt en ontkent elke werkelijkheid er van, terwijl hij het ijverig tracht te verwerkelijken. Niet ieder mensch is practisch eudaemonist zonder meer. Ook niet practisch eudaemonist met een vermomming van idealisme, zooals de Pharizeër, van wien wij hoorden opmerken, dat hij goed zegt en nuttig meent. Men heeft getracht langs den weg van ideeënassociatie alle motieven te herleiden tot de eudaemonistische orde. Ik zoek den toestand, van mij zelf, of van anderen, of van het wereldgeheel, dien ik als zedelijk goed waardeer, te realiseeren, omdat die toestand mij gelukkig maakt, bevrediging geeft, en nu draag ik mijn streven op het geheel over, waarvan het deel eigenlijk mijn houding bepaalt. En met deze houding gaat het evenzoo. Zij is, doordat allengs haar voorwerp verruimd en verdiept is, daarmede zelve ook ruimer en dieper geworden. Dit is dezelfde manipulatie, die ons reeds ten aanzien van het hedonisme als onbevredigend is ontmoet. De geheele associatie-psychologie heeft haar actualiteit verloren in zooverre zij als de sleutel van het psychische leven wil gelden. Zij is te zeer mechanisch en statisch opgezet. Zij rekent te weinig met de dynamische factoren van het psychische leven. Dit is niet slechts een principieele af-

[1]) 1 Tim. 4 : 8.

wijzing, maar eene, die ook door de experimenteele psychologie wordt aangedrongen. Prof. Albert Michotte, die op het dynamisme in de psychologie zoo zeer den nadruk legt, heeft proefondervindelijk aangetoond, dat alle associatie, hoe sterk ook, op zich zelf niets beteekent, als de neiging, het gericht zijn, haar niet vergezelt en dat eene nieuwe richting van deze neiging onmiddellijk het verband der associatie opheft. Bepaalde woord- of klank-verbindingen, hoe vaak ook herhaald en in het geheugen samengesmeed, worden op eens losgelaten, als de eisch wordt gesteld en de neiging gevoeld om op andere wijze van het eerste woord uit een tweede op te roepen. Hetzelfde geldt van bepaalde handgrepen of figuren, die keer op keer aan een bepaald letterbeeld worden verbonden en op eens door andere worden vervangen. Als de taak en de neiging een andere richting uitgaan, breekt onmiddellijk ook het associatieve verband af. Deze proeven zijn van groot belang, omdat zij de associatie-theorie op haar eigen terrein, dat van de empirische psychologie, ontmoeten en bestrijden. De associatie heeft niet de kracht om de handeling in gang te brengen. Zij kan haar wel den gang vergemakkelijken, zoo niet mogelijk maken. Michotte gebruikte onlangs in een voordracht te Groningen het beeld van den locomotief en de rails. De laatste zijn noodig om den eerste de uitwerking van zijn kracht mogelijk te maken. Zij liggen vast en effenen den weg. Maar de eerste beschikt over het geheim van de kracht. Hij is beweeglijk en scheppend. Door deze langs experimenteelen weg bereikte resultaten worden de reeds vroeger ontwikkelde bezwaren tegen de associatie-psychologie in hare toepassing op zedelijk gebied gesteund. Zij is simplistisch en doctrinair, in zooverre zij de omstandigheden, waaronder iets pleegt plaats te hebben, van dit iets het een en al maakt. Zóó verklaart men niet een wezenlijke verandering van objecten en motieven.

Terecht verklaart Schweitzer: „Ethik besteht darin, dass das Naturgeschehen in dem Menschen auf Grund bewusster Überlegung mit sich selbst in Widerspruch tritt. Je mehr dieser Widerspruch in das Gebiet des instinktmässig Ablaufenden verlegt wird, desto schwächer wird die Ethik"[1]). Het zedelijke oordeel maakt onderscheid, zoowel ten aanzien van het subject als het object van willen en handelen, tusschen het goede en de goederen, tusschen de zedelijke gezindheid, die zoekt wat zich aan haar als zedelijk goed opdringt en

[1]) Alb. Schweitzer, a. a. O., 2r T. S. 151.

tusschen de bevrediging, die gepaard gaat met de realisatie van dit zedelijk goede in een toestand van een harmonisch geleed bestaan van grooter of kleiner omvang: menschen-leven, menschheid, cosmos of Godsrijk. Het beantwoordt aan de uitspraak van Hendrik de Man: „Die Ethik fängt erst an wo das Interesse aufhört" [1]).

Dit zedelijke oordeel, dat zich slechts zeer ten deele verwerkelijkt in de feitelijke motieven en handelwijzen der menschen, staat toch altijd daarboven als een rechter en een wachter. Het waardeert iets als goed, een gezindheid, een waarde, onafhankelijk van wat deze aan geluk, d. i. aan een harmonischen en ook als zoodanig beseften, dus als een bevredigenden toestand, beteekenen. Men onderscheide hierbij wèl. Het gaat er niet om of de zedelijke mensch als zoodanig zich uitstrekt naar iets wat harmonisch is, bevrediging schenkt, gelukkig maakt. Het is de vraag, of hij zich in de eerste plaats dáárom naar iets uitstrekt, dan wel of hij het doet om de zedelijke qualiteit, het goed-zijn van datgene, waarnaar hij zich uitstrekt. Niemand zoekt het goede alleen als formeele qualiteit, als lijn, als figuur, als idee zelfs. Hij zoekt het op eenige wijze belichaamd in grootheden, waarden, goederen. Maar als zedelijk mensch zoekt hij in deze niet datgene wat hem logisch, esthetisch, of cultureel in het algemeen, harmonisch maakt, maar ethisch. Het is niet altijd gemakkelijk het een van het ander te onderscheiden, omdat zij inderdaad niet te scheiden zijn. De ideeën-leer van Plato b.v., met haar idee van het goede aan de spits, is sterk ethisch gekleurd. Men kan nauwelijks van eudaemonisme spreken bij zóó allesbeheerschende liefde voor de idee. Vandaar dat men ook het Christendom dikwijls eudaemonisme heeft verweten, omdat het den wil van God tot maatstaf van het goede maakt en deze God is niet alleen de Goede, maar het Goede, „de zeer overvloedige fontein aller goeden" [2]) en de vervulling van zijn wil sluit de gelukzaligheid in.

Toch is hier principieel onderscheid gemaakt. God wordt niet gezocht om de zaligheid, die Hij schenkt, als het eigenlijk, laatste goed, maar omdat Hij is de bron en norm van datgene wat door den mensch als goed wordt bevroed. Zoo slaat Hij den mensch neer onder het besef van wat eigenlijk plicht is en Hij richt hem op door het gevoel van liefde. Maar het is misschien goed niet in de

[1]) Hendrik de Man, Zur Psychologie des Sozialismus[3—5], 1927, S. 91.
[2]) Ned. Gel.belijd. art. 1, Fr. de tous biens, Lat. omnium bonorum.

eerste plaats aan de religieuze ethiek de terechtwijzing van het eudaemonisme op te dragen, omdat deze nooit ethiek is zonder meer, al is er geen vruchtbaarder bestrijding van het eudaemonisme mogelijk dan die door de religieus gefundeerde zedelijkheid. Immers, deze is in staat, meer dan eenige andere, het waarheidsbestanddeel van het eudaemonisme te waardeeren. De autonome ethiek beschikt ook over sterk gewapende typen. De ethiek van Kant is in dit opzicht klassiek. Door de wijze, waarop zij het zedelijke in zijn bijzondere qualiteit ontleedt, als zaak van den wil en dezen, als die zich zonder meer onderwerpt aan wat zich met volstrekt gezag, categorisch, als „du sollst", laat gelden, met afwijzing van alle wenschen of bedoelingen, heeft zij de zedelijke zwakheid van het eudaemonisme scherp belicht. Ondanks de bezwaren van haar formalisme en rigorisme heeft zij toch in deze trekken uitdrukking gegeven aan een onvervreemdbaar bezit van de zedelijkheid. Het komt Kant er op aan zijne ethiek zóó te construeeren, dat „alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde" [1]). Men kan volgens Kant zelfs de stelling verdedigen, dat de goede mensch waard is gelukkig te zijn en deze stelling zelfs in den vorm van een postulaat brengen, volgens hetwelk ter verbinding van deugd en geluk Gods hulp als noodzakelijke onderstelling van het zedelijke leven wordt aanvaard. Dit beteekent zedelijk, om van religieus niet te spreken, een veel minder sterke positie. Maar het doet aan de waarde van het voorafgaande niet af. Deze waarde is niet onvermengd. Bekend is de dichterlijke aanval van Schiller met zijn „leider mit Neigung". Hij is overdreven, maar de overdrijving zelve bewijst hoe Kant's eenzijdigheid prikkelde.

Van geheel anderen aard is de bestrijding van het eudaemonisme door het psychische monisme, dat zich beroegt op de fundamenteele beteekenis, die grootheden als gerechtigheid en waarachtigheid bezitten voor de zedelijkheid. Beide worden niet slechts naast, maar, als het er op aankomt, boven de eigen- en menschen-liefde geplaatst. Prof. Heymans ontwikkelt de stelling, dat „vom sittlichen Bewusstsein allgemein und unbedenklich das Gemeinwohl der Gerechtigkeit, niemals die Gerechtigkeit dem Gemeinwohl geopfert wird" [2]), en dat dus geen utilitaristisch, maar zedelijk onder-

[1]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 1 Th. 1 B. III Hauptst.
[2]) G. Heymans, a. a. O., S. 206.

scheid van waardeering den toestand beheerscht. Het is natuurlijk mogelijk te zeggen, dat een samenleving, die volgens de normen van gerechtigheid en waarachtigheid is ingericht, op den duur zal blijken daarin den besten waarborg te bezitten voor het welzijn zijner leden. Deze overweging laat de opperhoogheid van gerechtigheid en waarachtigheid boven welzijn en geluk onaangetast en daarmede het beginsel en doel van de zedelijkheid.

Deze souvereiniteit wordt op haar wijze door de waarde-leer van Scheler gehuldigd. Men moet in het algemeen met het woord waarde voorzichtig zijn. Het is bezig de ethiek te overrompelen, zonder dat men dikwijls weet, door wien men overrompeld wordt. Aristoteles beperkt het woord nog zeer streng: het heeft te doen met de uitwendige goederen [1]). In de tegenwoordige waardetheorieën wordt dikwijls, juist omgekeerd, de waarde van de werkelijkheid onderscheiden, als het hoogere, geestelijke. De oude beperking moge eenzijdig „realistisch" zijn, de nieuwe tegenstelling is even eenzijdig „idealistisch". Dit geldt van de neokantiaansche waardeleer, niet van die van Scheler en de phaenomenologen in het algemeen. Voor hen is waarde eene qualiteit, geen betrekking. Iets heeft waarde als zoodanig, afgezien van de waarde, die het voor mij of voor wien ook heeft. Zij wordt dan ook als zoodanig geschouwd en erkend, niet afgeleid uit onze waardeering. In dit verband mogen wij ons herinneren de onderscheiding, die Scheler tusschen verschillende soorten van waarden aanneemt: de zinnelijke, vitale, geestelijke en absolute waarden. Deze vloeien niet geleidelijk uit elkaar voort. Elke behoort tot een wezenlijk verschillende orde. Zoo heffen de geestelijke waarden het hoofd op boven de vitale of biologische orde. „Es tritt innerhalb der Menschheit — gleichgültig an welcher Stelle ihres Seins und ihrer Entfaltung — eine ganz neue Wesensart von Werten und Akten zutage, in denen der Mensch an einem Reiche teilzunehmen beginnt, das „übermenschlich" und im seinem positiven Sinne „göttlich" zu nennen ist, und das Qualitäten und Zusammenhänge in sich trägt, die von allen innerhalb des allgemeinen vitalen Bereiches gegebenen Werten und Zusammenhängen unabhängig und dieser übergeordnet ist." [2]) In dit opzicht is de mensch niet meer dan drager van acten, die onafhankelijk zijn van zijn biologische

---

[1]) Eth. Nicom. IV, 7, 1123*b*.
[2]) M. Scheler, Der Formalismus u. s. w., S. 283.

organisatie, d. i. persoon. Wat hij daarbij verkrijgt is niet geluk, maar zaligheid, wat niet slechts een geluk in hoogsten graad beteekent, maar iets van andere orde, dat gepaard kan gaan met wat men als ongeluk pleegt te waardeeren: leed van allerlei aard. Men zou de zaligheid ook als vorm van geluk kunnen beschouwen, maar dan ontvangt het woord toch een geheel anderen toon en inhoud dan in het eudaemonisme, omdat zaligheid omgaat buiten de goederen, die noodig zijn voor de eudaemonie en de stemming, waarin deze bestaat. Men denke aan de zaligsprekingen uit de Bergrede. Wie hier eudaemonisme vindt doet den woorden en den geest der woorden geweld aan. Als Jezus in dezelfde Bergrede zegt: „zoekt eerst het Koninkrijk Gods en zijne gerechtigheid en alle deze dingen zullen u toegeworpen worden" [1]), dan beteekent dit een overwinning van het eudaemonisme. Men zoekt het koninkrijk Gods en zijne gerechtigheid niet om wat men er door verkrijgt aan eigen of zelfs aan anderer geluk, maar om God en de gerechtigheid. Dan zal blijken, dat alles wat men vroeger had gezocht: allerlei goederen, terwille van eigen of anderer geluk, van zelf mede komt. Het beeld van de Fortuna, die den mensch volgt, zoolang deze zich afwendt en hem ontvlucht, als hij zich naar haar uitstrekt, drukt diepe levenswijsheid uit. Godsdienstig gewaardeerd is het zooals de psalm zegt: „Het is te vergeefs, dat gij vroeg opstaat, laat opblijft, eet brood der smarten. Het is alzoo, dat God het zijn beminden als in den slaap geeft" [2]). Het goed-zijn brengt het het-goed-hebben mede, het sluit het in, als gevolg, maar niet als doel.

Het eudaemonisme en het utilitarisme schijnen, in hun biologischen achtergrond, zeer stevig te staan. Toch is dit slechts schijn. De vraag: Wat is nuttig en gelukkig? is een vraag, die een tweede vraag oproept: nuttig waartoe? gelukkig waarvoor? Men moet n.l. weten wat het volle mensch-zijn of de levens- of wereldontwikkeling beteekent, die nuttig zijn voor den mensch en waarin hij zich gelukkig kan bevinden. En dit zijn grootheden, welke, schijnbaar voor de hand liggend, inderdaad niet kunnen worden bereikt, althans met behulp van het z.g. exacte onderzoek. Men kan wel, biologisch, trachten te bepalen wat tot het mensch-zijn behoort, maar hiermede komt men niet verder dan de beide laagste

[1]) Matth. 6 : 33.
[2]) Ps. 127 : 2.

schachten van Scheler's waardeschaal: die van het aangename en vitale. De moeilijkheid is echter deze, dat hiermede het menschzijn niet eindigt. Het begint er eigenlijk pas mede. De sfeer der persoonlijkheid valt daarbuiten en hier wordt bepaald, wat de mensch als gelukkig beoordeelt en volgens welken maatstaf dit oordeel wordt bepaald. Gij kunt hem niet dwingen gelukkig te zijn. Ook niet om ongelukkig te zijn. Daarbij komt, dat het vormen van een leven of wereld, voor zooveel dat van menschen afhangt, die aan deze lagere waarden beantwoorden, er van zelf toe leidt „de bevordering van het grootst mogelijke geluk voor het grootst mogelijke aantal menschen", zooals de formule van Bentham luidt, los te laten, omdat het leven slechts bestaan en zich ontwikkelen kan ten koste van het geluk van zeer velen. Een en ander bewijst, dat het eudaemonisme òf genoegen moet nemen met een eudaemonie, die kans loopt door velen, voor wie zij bestemd is, niet te worden aanvaard krachtens het recht hunner persoonlijkheid, òf erkennen moet uit te gaan van eene intuïtieve evidentie, dat geluk de hoogste waarde is. En deze stelling is evenzeer wetenschappelijk aantastbaar als zedelijk verwerpelijk.

Zoo schiet het eudaemonisme wetenschappelijk en sociaal te kort. Ook paedagogisch staat het zwak. Is het inderdaad verstandig om deugdzaam te zijn? Wie het gelooft zal misschien bevinden, althans op den langen duur, dat het zoo is. Maar men kan zonder dit geloof, d. w. z. zonder deze overtuiging, die eischt, dat de deugd een macht is ook in de werkelijkheid der dingen, dat de wereldorde een zedelijk karakter draagt, of dat God de wereld regeert, en dat dus b.v. „eerlijk het langst duurt" en „wie goed doet goed ontmoet", niets beginnen. Men kan niemand deze levenswet of levensles opdwingen. Wie weet wat goed is voor den mensch in dit leven? Zeker niet, die den mensch een eudaemonistischen aanvat van het leven tracht bij te brengen. Ik denk aan het voorbeeld van den opvoeder, die om aan jongens bij te brengen de waarde van het sparen van hun levenskracht door zedelijke ingetogenheid, hen bij een jongen boom brengt, in den stam rondom een diepe gleuf snijdt en hun laat zien, dat de boom zonder de circulatie der frissche levenssappen noodzakelijkerwijze jong versterft. Dit is een nuttige les, gefundeerd in de wetten der natuur zelf. Maar als zij de eenige blijft en niet door zedelijke overwegingen wordt gesteund, loopt zij gevaar de deugd te maken tot een dienaar van het welbegrepen eigenbelang en een geraffineerd egoïsme te

kweeken. Het zedelijk oordeel is nog iets anders dan het gezond verstand. Het gezond verstand moge tot zekere hoogte uitmaken wat het leven, biologisch opgevat, nut of schaadt; het is onbevoegd om aan het Leven, geestelijk geëeleveerd, de wet te stellen. Hier gelden andere maatstaven: die van waarheid, schoonheid, goedheid en heiligheid.

De betrekking tusschen de zedelijkheid en het eudaemonisme is veelszins paradoxaal. Wie het geluk in de eerste plaats zoekt als doel, vindt het niet. Wie het goede in de eerste plaats als doel zoekt, ontvangt het geluk als gevolg mede. Het woord uit het Evangelie heeft universeele waarde: „Zoo wie zijn leven zal willen behouden, die zal het verliezen, maar zoo wie zijn leven zal verliezen om mijnentwil, die zal het vinden" [1]). Hier wordt het eudaemonisme verworpen in naam van een hooger beginsel, een Persoon, die ter wille van haar zelve wordt gezocht. Dean Inge heeft het op zijn paradoxe wijze juist uitgedrukt: „In religion nothing fails like success". Men zou de stelling ook kunnen omkeeren, in dezen vorm. „In religion nothing has success like failing". Ziehier de overtuiging, die, hoezeer verdoft, doorklinkt in de ethiek van het: „du sollst" of het: „doe wèl en zie niet om". Wie dit niet aandurft loopt gevaar te worden teleurgesteld. De „Streber" van heden is de querulant van morgen. De stemming van ressentiment, waardoor men afbreekt datgene wat men had willen, maar niet heeft kunnen bereiken om zich zoo, althans in schijn, aan naijver en verbittering te onttrekken, is gewoonlijk die van den ontgoochelden eudaemonist.

Dit neemt niet weg, dat zedelijkheid en geluk, hoezeer in paradoxale verhouding tot elkander staande, geen wezenlijke antithesen zijn. Het probleem der theodicee moge theoretisch onoplosbaar zijn, op zich zelf is het van eminente waarde, als bewijs hoe de zedelijkheid haar besef van koningschap in de geestelijke en zelfs in de stoffelijke wereld niet kan prijsgeven. Is het goede een zóó wezenlijke waarde, dat het in God zelf moet geacht worden te rusten, dan is hiermede de onredelijkheid van het lijden der rechtvaardigen en het geluk der onrechtvaardigen als een menschheidsprobleem van den eersten rang gegeven. Men denke aan de Grieksche tragedie, aan Job, aan Ps. 73, aan den Gekruisigde, aan het kruis. Op eene of andere wijze wordt de oplossing gezocht, in de verborgen-

[1]) Matth. 16 : 25.

heid van God, in de persoon van Hem, die God openbaart, in de toekomst eener nieuwe bedeeling. Hoe dit zij, het probleem laat zich niet terugschuiven. Het kan ook niet zonder meer worden geduld. Het moet op een of andere wijze worden verwerkt. In een zeer bepaalden vorm doet dit de vergeldingsidee, die zoo diep is samengeweven met het besef van goed en kwaad en haar grootste kracht ontwikkelt, als zij uit de zedelijke sfeer in de religieuze wordt opgenomen, zooals in de heilsleer van het Christendom.

Eigenlijk is elke philosophie, die meer is dan geschiedenis en critiek, een proeve van wetenschappelijk uitgeruste wereldbeschouwing en daarin van de poging om een harmonische verbinding te vinden van de schijnbaar onafhankelijke of tegenstrijdige bestanddeelen, waaruit het leven en de wereld bestaan. Deze verbinding kan worden gezocht als eene immanente of eene transcendente, als eene, die ligt in wat deze bestanddeelen onderling gemeen hebben of in wat boven ze uitreikt — in elk geval wordt zij ergens en op eenige wijze gezocht. Daarin vindt dan ook van zelf de zedelijkheid eene plaats, hetzij dienend, leidend of heerschend. Men denke aan Plato's ideeënleer met het goede als hoogste idee, aan Aristoteles' opvatting van de wereld, als waarin het evenwicht, de gerechtigheid, heerscht en daarmede geluk en waarin alle deugden potentieel of actueel hunne normale plaats vinden. Om hierbij een voorbeeld van den modernen tijd te voegen, men denke aan Spinoza, voor wien goed is wat waarlijk nuttig is, d. w. z. wat ten goede komt aan de uitdrukking van de idee, waardoor dus iemand geheel is datgene wat hij volgens zijn mensch-zijn kan zijn. „Door goed versta ik datgene, wat wij zeker weten dat een middel is om meer en meer te naderen tot het voorbeeld (ideaal) van de menschelijke natuur, dat wij ons voorstellen" [1]). Zelfs Kant, voor wien de bedoelde verbinding zoo ver àf ligt en wiens criticisme geen philosophie als wereldbeschouwing in den genoemden zin wil geven, kan toch niet nalaten voor zijn postulatenleer eene wereldorde te ontwerpen, waarin er voor gezorgd is, dat deugd en geluk zich harmonisch verbinden. En de Christelijke idee van zaligheid, hoezeer van eene andere orde dan het geluk van het eudaemonisme, sluit het geluk niet uit, maar in; niet als doel, maar als gevolg van de volkomen geestelijke eenheid van den mensch met God, den Schepper-Verlosser, in wien alle voor-

[1]) Spinoza, Ethica, Pars IV Praef.

waarden van harmonie in elke sfeer en tusschen alle sferen der geschapenheid hun grond en waarborg hebben. Het kinderversje van Van Alphen drukt eenvoudigweg diepe Christelijke overtuiging uit:

Ik ben een kind,
Van God bemind
En tot geluk geschapen.

De Bijbel gaat zóóver, dat hij verzekert, dat „God zich verheugt over Jeruzalem en vroolijk is over zijn volk" [1]). Het is dan ook volkomen natuurlijk, dat ook de mensch zich verheugt en zich gelukkig voelt in zijn werk, als dit gereed en goed is. Dit is dan de reactie van de bereikte levensharmonie in zijn eigen binnenste. Natuurlijk blijft deze altijd betrekkelijk en tijdelijk. Vandaar de onrust der onvoldaanheid, die altijd op de bevrediging volgt, zoo zij haar niet van meetaan vergezelt en bederft. Als er ooit van waarachtige rust sprake is, dan is het: „repos ailleurs".

Daarom staat het eudaemonisme zoo sterk. Het komt voor een stuk werkelijkheid op. Efficiency is geen leeg woord. Vrucht is een grootheid, die niet alleen voor de plantenwereld geldt. Het is de uitdrukking voor de bestemming, die alles heeft wat leeft. Loon is een term, die vaak wordt misduid en misbruikt, als hij het doel van den arbeid uitdrukt, maar die toch in de wetgeving der hoogste zedelijkheid kan voorkomen, als uitdrukking voor het gevolg, het effect, dat natuurlijkerwijze de handeling volgt. Men denke aan Jezus' uitspraak: „uw loon is groot in de hemelen" [2]), in de Bergrede nog wel. Het Christendom heeft nooit onverschillig gestaan tegenover geluk en ongeluk en de factoren, die deze samenstellen. De Stoïsche apathie tegenover de dingen, die buiten den mensch vallen, is aan de Christelijke zedelijkheid vreemd. Alle leed en lijden wordt in eersten aanleg religieus, maar dan ook ethisch gewaardeerd. Het kan als schuld worden geboet en als straf gedragen; het kan als middel tot loutering dienen en wordt daarom niet neutraal of negatief, maar positief gewaardeerd. Hier zoeken wij het mysterie van het kruis en het offer, van de goddelijke liefde, die lijdt en die in dit lijden haar hoogste uitdrukking vindt en mededeeling doet. In zooverre kan zaligheid met ongeluk gepaard gaan, evenals rampzaligheid met geluk.

[1]) Jes. 65 : 19.
[2]) Matth. 5 : 12.

Maar ten slotte is in de volle zaligheid ook het geluk opgenomen, als de schuld volkomen is gekweten en de loutering haar doel heeft bereikt. Vandaar dat het woord geluk-zaligheid geen pleonasme is. De bewering: „Het is tevergeefs God te dienen" [1]), wordt door den O. Testamentischen profeet afgewezen en het einde van het N. Testament is een transfiguratie van het leven en de wereld in het visioen van het nieuwe Jeruzalem, als „God alle tranen van hunne oogen zal afwisschen en de dood zal niet meer zijn, noch rouw, noch gekrijt, noch moeite zal meer zijn; want de eerste dingen zijn weggegaan" [2]). Dit beteekent een toestand van zaligheid, die geluk insluit.

Het eudaemonisme als theorie, die het geluk als maatstaf en doel stelt van de zedelijkheid, is dus onvoldoende om de zedelijkheid te fundeeren. Het doet haar geweld aan en vernietigt wat het wil verklaren. Het maakt het gevolg der zedelijkheid tot haar doel en het doel tot psychologische vermomming daarvan. Dit is inderdaad maakwerk, dat noch zedelijk noch wetenschappelijk bevredigt. Hiermede is niet gezegd, dat de bestanddeelen van het eudaemonisme zedelijk onwaardig of waardeloos zouden zijn. Het komt er op aan hun de juiste plaats en strekking te geven in hooger verband.

D. HET NATURALISME

I. OVERGANG.

Het eudaemonisme beteekent, scherper en duidelijker nog dan het utilitarisme, de overwinning van de subjectivistische afleiding der zedelijkheid, die door het hedonisme wordt vertegenwoordigd. Het nuttige is een categorie, die zich richt op den mensch en zijn belang; het is dus anthropologisch ingesteld. Maar wat nuttig is voor den mensch, wordt daarmede nog niet door dien mensch als aangenaam gewaardeerd. En zijn geluk is wel is waar pas volkomen, als hij zich ook gelukkig voelt, maar dit gevoel is slechts de subjectieve reactie op den objectieven toestand van harmonischen levensinhoud en levensverband, die veel wijder strekking heeft dan de categorie nut kan bevatten. Toch blijft ook het eudaemonisme anthropocentrisch en in elk geval anthropologisch

---

[1]) Mal. 3 : 14.
[2]) Openb. 22 : 4.

beperkt. Zoodra deze beperking als zoodanig wordt beseft en dit besef naar meerdere objectiviteit doet verlangen, rijst de vraag: Wat is het verband, waarin de mensch gelukkig is en zich gelukkig kan voelen, dit leven, deze wereld, waarvan hij geacht wordt een deel te vormen? Hoever reikt het? Van welke hoedanigheid is het? Vormt deze wereld, om dezen vagen term bij gebrek aan beter te gebruiken, eene eenheid? Is deze een-voudig of samen-gesteld? Heeft zij perspectieven, en, zoo ja, welke is de verhouding tusschen de verschillende lagen of schachten, die haar samenstellen? Zijn zij zelfstandig of onderling afhankelijk? Hebben zij zich uit elkaar ontwikkeld en zijn ze dus wezenlijk één, of bestaan er wezenlijke verschillen, tusschen lager en hooger, gelijk en anders?

De neiging van den menschelijken geest, m. n. van zijn intellect, is die om samenhang, eenvormigheid, eenheid te ontdekken of te construeeren en overal één wet te laten heerschen, hetzij die van het denken of die van de natuur, waarbij dan òf de geest genaturaliseerd òf de natuur vergeestelijkt wordt. Het is de groote waarde der tegenwoordige phaenomenologie en hare structuur-theorieën, dat zij plaats laat voor meer dan één terrein, type, wet-matigheid in de bonte wereld der verschijnselen, en zich niet blindelings overlevert aan één orgaan van den geest of methode van behandeling der stof. Daarmede maakt zij zich vrij van den waan, dat de werkelijkheid zich schikt naar de mogelijkheid, bepaaldelijk de denkbaarheid, en tegenover allen levensrijkdom het laatste woord zou luiden: „Schön, aber was ist damit bewiesen?" De theorie, die in dit verband onze aandacht vraagt, het naturalisme, zou in staat zijn dit woord te spreken. Zij is het voorbeeld van een zeer eenzijdige en eenvormige reductie van de veelheid tot de eenheid, als zij alle leven, ook dat der zedelijkheid, herleidt tot de natuur.

II. NAAM.

Wie zich beroept op de natuur moet zich laten zeggen: „Du sprichst ein groszes Wort gelassen aus". Zóó verschillend zijn de voorstellingen en de gevoelens, die aan het woord natuur verbonden worden. Zij kan zijn datgene wat zich onmiddellijk aan den mensch als buitenwereld voordoet, de bonte, grillige wereld van verschijnselen en krachten, waarin hij leeft en waartoe hij op allerlei wijze in betrekking staat. Zij kan ook de wereld zijn, zooals hij haar zich voorstelt als een welgeordend begrensd geheel, dat

een rijkgelede, harmonische eenheid vormt. Zij kan ook alle grenzen en omtrekken missen, als een oneindig aantal werelden, dat zich in de oneindige ruimte beweegt. De eerste natuuropvatting is min of meer die van iedereen, van den primitieven mensch tot den tegenwoordigen „man in the street'' toe. De tweede is die van de natuurphilosophen als Aristoteles en Ptolemaeus. De derde die van Giordano Bruno, die de natuur tot een en al maakt en daarmede min of meer vergoodt. Het zou niet juist zijn op alle deze natuuropvattingen den naam naturalisme toe te passen, zooals ons nog zal blijken. Zij worden slechts genoemd om de verschillende richtingen te teekenen, waarin de beteekenis van de natuur kan worden geprojecteerd.

Daarbij hebben deze één punt van uitgang en gezicht gemeen en dit is de natuur, het geheel van datgene, wat gegeven is als de sfeer, waarin de mensch leeft, en waarvan hij zich eenerzijds onderscheidt, terwijl hij zich er andererzijds één mede weet. Dit is de physis, waarop de oude Grieksche philosophen zich beriepen, toen zij de mythische volksvoorstellingen gingen critiseeren in naam van wat voor de waarneming en het denken toegankelijk was. Het waren de physici of cosmologen, die de natuur of de wereld, de physis en den cosmos, aanvaardden als den grondslag, waarop de mensch had te bouwen. Natuur stond tegenover instelling of wet, op elk terrein. Er is een natuurlijk recht, zedelijkheid, godsdienst zelfs, tegenover positieve, historische, geopenbaarde gegevens. Vandaar dat het leven volgens de natuur wordt beschouwd als het recept voor hen, die in de menschelijke samenleving, dat wat wij de cultuur noemen, het zelfbestuur hebben verloren. Hierbij kan bij natuur de nadruk vallen op de materieele, zinnelijke natuur, die dan tegenover den geest staat. Men kan ook denken aan het geheel der dingen, den samenhang van wat werkelijk bestaat, waarbij natuur en geest als twee woorden of opvattingen van denzelfden inhoud worden beschouwd, maar toch altijd bij natuur het accent valt op datgene wat gegeven is, niet op wat geconstrueerd wordt, als op de moeder, waaruit alles geboren is. De uitdrukking moeder natuur is wel heel echt.

III. KARAKTER.

Zij is het vooral voor het Naturalisme, dat welbewust den nadruk legt op datgene wat is, als gegeven, aanwezig, zooals het is, dus op de werkelijkheid zonder norm en ideaal, ongebroken en genoeg-

zaam. Wat men als cultuur of geest tegenover en boven de natuur stelt is niet anders dan de ontwikkeling en de vrucht er van. Al wat als boven-natuurlijk zich van de natuur onderscheidt, norm, idee, godheid, is waan. De natuur is goed, hoe zou zij anders? Er is geen maatstaf, waaraan men haar zou kunnen meten. Zijn en goed-zijn vallen samen. Zijn en behooren laten zich niet onderscheiden.

Men vindt dit naturalisme scherp geteekend bij Feuerbach tegenover het idealisme van Hegel en later bij Haeckel, wiens monisme een naturalistischen trek draagt, in zooverre alles wat wij geestelijk noemen, als sfeer van den geest, de persoon, de vrijheid, niet anders is dan de veredeling van wat als natuurlijk gegeven is in het bestaan der lagere organismen met hun levenskracht en instinct. Vandaar dat het egoïsme, de natuurlijke zelfzucht, de moeder der zedelijkheid is en zich van zelf ontwikkelt tot het altruïsme der menschelijke samenleving. Dit naturalisme is niet alleen natuurwetenschappelijk of wijsgeerig geteekend. Het kan ook artistiek zijn. Men denke aan Zola en zijn school. Het kan ook medische vormen aannemen, zooals in de psycho-analyse van Freud. Deze is naturalistisch van karakter. Zelf zegt Freud ervan: ,,Vielen von uns mag es auch schwer werden, auf den Glauben zu verzichten, dass im Menschen selbst ein Trieb zur Vervollkommnung wohnt, der ihn auf seine gegenwärtige Höhe geistiger Leistung und ethischen Sublimierung gebracht hat und vou dem man erwarten darf, dass er seine Entwicklung zum Übermenschen besorgen wird. Allein ich glaube nicht an einen solchen inneren Trieb und sehe keinen Weg diese wohltuende Illusion zu schonen. Die bisherige Entwicklung des Menschen scheint mir keiner anderen Erklärung zu bedürfen als die der Tiere, und was man an einer Minderzahl von menschlichen Individuen als restlosen Drang zu weiterer Vervollkommnung beobachtet, lässt sich ungezwungen als Folge der Triebverdrängung verstehen, auf welche das Wertvollste an der menschlichen Kultur aufgebaut ist[1]).''

Zóó beperkt, is het naturalisme gemakkelijk te vatten. Maar de beteekenis der natuur reikt veel verder. De Grieksche geest heeft van meet aan geworsteld met het natuur-probleem. Plato onderscheidt de physica van de dialectica of metaphysica en de ethica, als leer der natuur van die van het denken of zijn en van

[1]) S. Freud, Jenseits des Lustprinzips, S. 40 f.

het leven, en hij is niet er in geslaagd zonder rest de natuur aan den geest te onderwerpen. De stof is niet congeniaal met de idee. De spanning schrijnt. Aristoteles ziet de verhouding meer harmonisch; de stof wordt geleidelijk gevormd. De Stoa laat de natuur en de rede of de godheid samenvallen. Het Christendom onderscheidt den Schepper van zijne schepping als den Geest van de natuur, en dikwijls wordt de feitelijke toestand van gescheidenheid als de natuur van het schepsel aangeduid. Natuurlijk is dan bloot- of verkeerd-natuurlijk, zooals het N. Testament en het spraakgebruik der eeuwen spreekt van den natuurlijken mensch als den zondigen mensch. „De natuurlijke mensch begrijpt niet de dingen, die des Geestes Gods zijn," zegt Paulus [1]), waarbij de tegenstelling tusschen natuurlijk (psychycos) en geestelijk (pneumaticos) niet is die tusschen geschapen en scheppend, maar tusschen ontaard-geschapen en her-scheppend. Natuurlijk in den zin van met de geschapenheid gegeven (physicos) is iets anders [2]): „La nature de l'homme est toute nature; omne animal", zegt Pascal. Maar hij voegt er bij: „La vraie nature étant perdue, tout devient sa nature [3]). Het hangt er slechts van af, waarop de nadruk wordt gelegd. Het verband tusschen God en wereld wordt hierbij dikwijls zóó nauw geacht, dat de scholastiek onderscheidt tusschen tweeërlei natuur, de veroorzakende en de veroorzaakte, natura naturans en natura naturata, of God en wereld. Daarbij komt dan op nieuw het onderscheid, in de laatste sfeer, tusschen natuur en boven-natuur of genade. Het eerste woord duidt aan alles wat met de schepping gegeven is, het tweede wat daaraan wordt toegevoegd en het als 't ware boven zich zelf uitheft en verheerlijkt. Daarbij geldt het natuurlijke als eigenlijk onvervreemdbaar bezit, ook al lijdt het door het verlies van het boven-natuurlijke, dat bestemd is het te leiden. Vandaar de nadruk, die in de middeleeuwen en in de R. Catholieke ethiek in het algemeen wordt gelegd op de natuurlijke vrijheid, kennis, deugd, waartoe de mensch in staat is. De Hervorming is radicaler. Zij aanvaardt de scheiding tusschen natuur en bovennatuur niet zóó. Veeleer acht zij met de schepping oorspronkelijk alles gegeven, ook de z.g. boven-natuur, en door de zonde alles bedorven, ook de z.g. natuur, zoodat de genade het

---

[1]) 1 Cor. 2 : 14.
[2]) b.v. Rom. 1 : 27.
[3]) Pascal, Pensées, De la justice.

geheele leven, ook dat van de z.g. natuurlijke deugd, moet vernieuwen. Toch beteekent dit niet, dat zij den band tusschen God en de wereld zou verzwakken. Integendeel. Zelfs Calvijn, door wien de distantie tusschen beiden toch zóó diep wordt beseft, verklaart er onder bepaalde voorwaarden geen bezwaar tegen te hebben, als God eerbiedig (pie) natuur werd genoemd [1]). Zoo diep leeft het besef van het natuurlijke als het gegevene, eigenlijke. In dit verband is van belang de beteekenis, die het natuurrecht, en dit onderscheiden in het volstrekte, d. i. met de schepping zelve gegevene, en het betrekkelijke, d. i. het in de gevallen schepping geldende, in de middeleeuwsche en de latere ethiek inneemt.

Bij Spinoza is dit geen quaestie. Voor zijn monisme geldt Deus sive natura, God of de natuur, hetzij dan als veroorzakend of veroorzaakt, natura naturans of naturata beschouwd, als van zelf sprekend. De 18e eeuw vatte de natuur veel minder diep op. De natuur is het oorspronkelijke in den zin van het primitieve, beurtelings als wild en bruut opgevat, een toestand, waarin, volgens Hobbes, de menschen als wolven zijn (homo homini lupus); of als zacht en onbedorven, waarvan het „retournons à la nature" van Rousseau geldt. In het eerste geval zijn maatschappij en cultuur dragers van vooruitgang, in het tweede van achteruitgang. De tegenstelling blijft de geesten scheiden. Soms is de natuur de vriendelijke, aantrekkelijke moeder, soms de wreede, angstwekkende daemon. Het idealisme van Schelling, met zijne onderstelling van de identiteit, ziet natuur en kunst niet als tegenstelling, maar als ontwikkeling. Wij herinneren ons hetzelfde uit Schleiermacher's philosophische ethiek. Kant is minder synthetisch. Fichte's idealisme daagt de natuur als tegenstander uit: „Brecht alle herab auf mich und die Erde und der Himmel, vermischt euch im wildem Tumulte, und ihr Elemente alle — schäumet und tobet, und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Korpers den ich mein nenne — mein Wille allein in seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig und ich bin ewig wie sie". Daartegenover staat Goethe's getemperd realisme, waarvoor de natuur „der Gottheit lebendiger Kleid" is, dat zich één weet met de natuur en zich voegt in haar rhythme en gang. Men luistere naar zijn:

---

[1]) Calvinus, Instit. chr. relig. I, 5 : 5.

Des Menschen Seele
Gleicht dem Wasser:
Vom Himmel kommt es
Zum Himmel steigt es,
Und wieder nieder
Zur Erde muss es [1]).

Toch kan het naturalisme zich niet op hem beroepen. Goethe verwart het kleed der godheid niet met de godheid zelve. En zijn natuur is iets levends en aanschouwelijks, geheel verschillend van eene natuur, die niet anders is dan het complex van verschijnselen, dat volgens de wet van oorzaak en gevolg wordt geordend d. i. gemechaniseerd. Hierbij is het woord aan de natuurwetenschap en de techniek. De natuur-beheersching leidt tot natuur-dienst. De overwonnene stelt den overwinnaar de wet. Het z.g. hoogere, geestelijke leven wordt zonder rest van persoonlijke vrijheid en zedelijke verantwoordelijkheid verklaard volgens de wetten, die in de natuur heeten te gelden: de strijd om het bestaan, hetzij dan individueel of collectief, waarbij de zedelijkheid dus bestaat in de inrichting van het leven volgens deze wet van zelfbehoud.

Het naturalisme is dus niet hiermede verklaard, dat het de natuur als het gegevene waardeert, zelfs niet, dat het hiervan uitgaat, maar dat het dit tot een en alles of althans tot norm van alles maakt. Het kan zich in allerlei vormen kleeden. Het kan, biologisch, het z.g. hoogere, geestelijke leven verklaren volgens de wetten van het lagere, dus b.v. uit den algemeenen levensdrang, die tot zelf-handhaving en zelf-verwerkelijking drijft. Het kan, sociaal, het zedelijke leven verklaren uit de behoefte om in de gemeenschap, door gestadige wisselwerking, de vormen te scheppen, waardoor het leven wordt ontwikkeld. Het kan ook, intellectueel, in de natuurwetten de regels vinden, waardoor het geestelijke leven wordt bepaald en zonder rest opgelost in een complex van oorzaken en gevolgen. Bij alle verschil is intusschen aan deze methoden dit gemeen, dat zij geen plaats hebben voor den geest als zelfstandige grootheid van hoogere orde, voor de cultuur als gewrocht van bemoeiing van dien geest met de natuur; bovenal voor de opvatting van de natuur als schepping, d. i. als volstrekt afhankelijk van een hoogere macht. Dit is wel de zin van het naturalisme,

[1]) Vgl. Helmut Groos, Der deutsche Idealismus und das Christentum, 1927, S. 27 ff.

ook al neemt het soms romantische en poëtische allure's aan. Hierbij komt de dubbele zin van het woord natuur het naturalisme tegemoet: die van het mechanische geheel der verschijnselen, waarmede de natuurwetenschap te doen heeft en die van de vorm- en kleur-rijke buitenwereld, welk spreekt tot ieders verbeelding en gevoel. Men zegt Moeder Natuur tot een grootheid, die, op den keper beschouwd, niets moederlijks heeft, geen hart, enkel energie. Ik denk aan Ostwald, een monist in den stijl van Haeckel, als hij zijn z.g. energetischen imperativus ontdekt: „Vergeude keine Energie, verwerte sie", op een vroegen zomerochtend, bij wijze van een uitstorting van den geest: „Die Vögel zwitscherten und schmetterten von allen Zweigen, goldgrünes Laub glänzte gegen einen lichtblauen Himmel, Schmetterlinge sonnten sich auf den Blumen und ich selbst wanderte in wunderbar gehobene Stimmung durch diese frühlingshafte Natür" [1]).

IV. CRITIEK.

Als het naturalisme zich op de natuur beroept, heeft het tot zekere hoogte recht en dit beroep wordt negatief gesteund door elke theorie, die de natuur of de natuurlijke werkelijkheid hetzij ontkent, hetzij als zonder zin of waarde in den ban doet. De werkelijkheids-zin van het naturalisme is niet zijn fout. Het „zijn" is nu eenmaal het meest fundamenteele en het meest belangrijke begrip. En de beteekenis van de philosophie van Heidegger, Heinemann e. a. bestaat hierin, dat zij den nadruk legt op wat de eerste als zijn thema noemt: „die Frage nach dem Sinn von Sein" [2]). Hij vindt deze vraag zóó moeilijk, dat hij zich voorloopig met haar vergenoegt en het antwoord als zeer ver-af beschouwt. Het naturalisme heeft hiervan geen besef. Het weet van geen vraag en antwoord. Het is te eene male oncritisch. Zijn fout bestaat hierin, dat het slechts ééne werkelijkheid kent, d. i. aanneemt, de z.g. gegevene, empirische, de wereld zooals zij reilt en zeilt, zonder oorsprong en achtergrond, ook zonder norm en wijding, i. e. w. dat het slechts te doen heeft met een „Sein" zonder „Sinn". Het is een geheel andere vraag, of iets er is dan of het alles is. Ook of het goed is. Wat men de natuur noemt bestaat en laat zich gelden. Wie de wetten der natuur overtreedt, lijdt daarvan de gevolgen. Wie ze onderhoudt,

---

[1]) W. Ostwald, Der energetische Imperativ I, S. 7.
[2]) Martin Heidegger, Sein und Zeit, 1r H.2, 1929, S. 1.

plukt daarvan de vruchten. In dien zin is een natuurlijk leven, dat zich regelt, b.v. in gebruik van spijs en drank, in het verrichten van arbeid en het nemen van rust, naar de wetten, die het vegetatieve en animale leven bepalen, een leven van maat, van beheerschtheid, zooals de Grieksche ethiek dit als sophrosyne beschrijft. On-matigheid is dan ook meer menschelijk dan dierlijk. De meest ideëele, de Christelijke levensopvatting erkent de waarde van de natuur en het natuurlijke leven, in zooverre zij de wereld, in haar geheel en haar geledingen, als schepping Gods waardeert. Terecht heeft Scheler opgemerkt: „Der spirituelle Willens-, Arbeits- und Schöpfergott, den kein Grieche und Römer kannte, kein Platon und Aristoteles, ist — mag seine Annahme wahr oder falsch sein — die grosste Heiligung des Arbeits- und Herrschaftsgedankens über die untermenschlichen Dinge gewesen" [1]). Men zou dit beroep op de schepping nog kunnen aandringen door dat op de mensch-wording of vleesch-wording. Het is dan ook van belang, dat, zooals wij zagen, b.v. Paulus met zijn scherpe tegenstelling tusschen het psychische en het pneumatische, als het natuurlijke en het geestelijke vertaald, bij dit natuurlijke niet denkt aan het bloot-natuurlijke, met de schepping gegevene, beneden-geestelijke leven, dat hij het physische (soms ook als het psychische) noemt, en als zoodanig waardeert, maar aan de ontaarding van het geschapene, dus eigenlijk on-natuurlijke. Het komt er slechts op aan, dat elk scheppingsmoment zijn plaats kenne en zich schikke naar het geheel. Hierop heeft reeds de Grieksche ethiek geanticipeerd. Men denke aan Plato's gerechtigheid, ten aanzien waarvan de deugden van wijsheid, matigheid en dapperheid beurtelings haar heerschende, dienende of bemiddelende positie innemen, of aan Aristoteles' opvatting, dat zoowel de begeerte als de rede het schoone nastreven; maar de laatste moet daarbij de leiding hebben.

Nadat wij zoo aan het waarheidselement van het naturalisme recht hebben gedaan laat de critiek hare rechten gelden. In de eerste plaats is het gebruik van het woord natuur onzeker, omdat het woord zoo veelzinnig en daardoor bijna dubbelzinnig is, zooals ons reeds meer dan eens bleek. Als de oude physicus Anaxagoras zegt: de orde van den hemel aanschouwen, dat maakt het leven levens-waard, of als het z.g. physico-theologische bewijs uit het

[1]) M. Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926, S. 79.

bestaan van de natuur, d. i. van het geheel der schepping, meent tot God, als den Schepper, te mogen besluiten, dan is hierbij de natuur oneindig veel meer dan als men haar opvat als de „wereld", waarin de mensch leeft, als gegeven zonder meer. Vandaar dat het „leven volgens de natuur" nu eens als het primitieve, zinnelijke bestaan wordt opgevat, en dan weer als het hoogere, beheerschte leven van den wijze. Ook dat in de natuur nu eens de huiveringwekkende, redelooze, tragische macht wordt gevreesd en dan weer de sympathieke, redelijke orde gewaardeerd. Het naturalisme doet dus willekeurig een greep en zegt: dit is de natuur en de rest is er niet of het is slechts de reflectie of evolutie van deze natuur. Ziedaar een greep, die getuigt van groote naïeveteit. Het is echter de naïveteit van den willekeur en daarbij grof. Deze willekeur is wetenschappelijk niet houdbaar. Behalve het z.g. natuurlijke, de wereld der verschijnselen, die door de wet van oorzaak en gevolg wordt beheerscht en waarin geen plaats is voor wat wij de persoonlijkheid noemen, bestaat er toch ook eene wereld, waarin doeleinden worden gesteld en waarin de persoon moet kiezen en handelen op den voet van vrijheid en verantwoordelijkheid. Het verschil tusschen wat men noemt werkelijkheid en waarde, natuur en geest, bestaat en kan niet worden ontkend. De oplossing, die het naturalisme beproeft, komt neer op een vernietiging van een der grootheden, en wel de voornaamste.

Deze oplossing tracht de evolutie-hypothese te geven, als alles verklarende theorie, uit één beginsel en volgens ééne wet, die der natuurlijke ontwikkeling. Maar juist deze uniformiteit is het zwakke punt van het naturalisme. Er is allerlei soort van ontwikkeling. Elke daarvan heeft hare grenzen. Het terrein en de wet der biologie b.v. is een andere dan die der sociologie. De mensch is lichamelijk iets anders dan geestelijk. Daarenboven — ontwikkeling is nog geen vooruitgang per se. Zij kan ook ontbinding beteekenen. En in het woord vooruitgang ligt een qualificatie opgesloten van anderen aard. Dat de geest een hoogere natuur zou zijn, rede en geweten een ontwikkeld instinct, de zedelijkheid de consolidatie van ingewortelde gewoonten — dit alles zijn hypothesen en deze van zeer betwistbare waarde. Het „natura non facit saltus", de natuur maakt geen sprongen, moge waar zijn binnen de enge grenzen van wat wij het terrein van de lagere natuur noemen, het gaat niet aan het hoogere leven, dat van den geest, bij deze natuur in te lijven en als sprong af te wijzen wat

een wezenlijk onderscheid uitdrukt. Het is dan ook te begrijpen, dat het naturalisme, b.v. dat van Ostwald en Haeckel, in de natuurwetenschap zelve zijn kracht goeddeels heeft verloren, juist om zijn onwetenschappelijk dogmatisme, dat de feiten miskent en in alle sferen der zoo wonderrijk gedifferentieerde werkelijkheid slechts ééne wet toepast en wel eene, die, als zij geldt, juist geldt voor de lagere, beneden-persoonlijke werkelijkheid. Daarbij komt, dat zelfs voor de wereld der lagere organismen de opvatting, alsof het leven slechts een strijd om het bestaan zou zijn, niet opgaat. Veeleer wordt het enkele organisme, hoe dan ook, primair geleid door de zorg voor het instandhouden van de soort. Het offert zich daarvoor op, zou men kunnen zeggen, als het woord offer niet de bewuste daad aanduidde, welke in dit geval niet mag worden ondersteld. Men kan zeggen, dat zij wordt gesymboliseerd of gepraeformeerd, maar verder kan men ten aanzien van de plant en het dier niet gaan zonder te verdwalen in fantasieën. Deze zijn niet onschuldig, want zij dreigen wat zij aan plant en dier te veel geven aan den mensch te onttrekken en het geestelijke leven van den mensch te herleiden tot een van instinctiviteit van hooger vorm. Over-geestelijkheid loopt altijd gevaar in naturalisme te vervallen. Dit geldt zoowel ten aanzien van een religieuze als een wetenschappelijke geestelijkheid. Men denke eenerzijds aan de Broeders van den vrijen geest in de Middeleeuwen en andererzijds aan de theosophie van onzen tijd. Het naturalisme, d. i. de overschatting van de natuur, ligt overal voor de hand, waar het eigensoortige van den geest ten aanzien van het z.g. gegevene wordt miskend.

Vandaar dat het naturalisme aan de zedelijkheid volstrekt onrecht doet. Het miskent het bestaan en de uitspraken van het zedelijke oordeel, dat als zoodanig onderscheidt tusschen wat is en wat behoort te zijn. Het is nu eenmaal zoo, het zedelijk leven behoort tot eene hoogere orde dan het bloot natuurlijke. Het is dan ook opmerkelijk, dat het zedelijke bewustzijn, zooals proefondervindelijk is aangetoond, pleegt te ontwaken, als het positie nemen moet tegenover de bloot natuurlijke neiging. Het wijst deze af en deze afwijzing beteekent de bewustwording van eene andere, hoogere orde, die zich als taak of plicht opdringt aan de z.g. werkelijkheid. Daarom draagt het geweten in eersten aanleg gewoonlijk een negatief karakter. Het zegt „neen". Het verzet zich. En hiermede wordt de mensch wakker en komt tot zich zelf,

op de wijze van den verloren zoon in de gelijkenis. In het zedelijke leven krijgt de mensch te doen met normen, die een beroep doen op zijn persoon d. i. zijn verantwoordelijkheid, keuze en besluit. „Wir sind mit unserem ganzen Wesen nicht nur Kinder der Natur, sondern auch des historisch-gesellschaftlichen Geistes, der uns einschliesst; wir tragen ferner die ewigen idealen Grundrichtungen des Geistes (die Ideen) als normierende Kräfte in uns selbst, sofern wir Menschen sind," zegt Spranger terecht [1]).

Wie dit erkent zal in het naturalisme een onverantwoordelijke, wetenschappelijk en zedelijk beide, usurpatie wraken. Het laat, met grove naïveteit, alles terzijde wat niet aan haar beperkte opvatting van natuur beantwoordt en gehoorzaamt. Het verklaart niet het bestaan van normen, bepaaldelijk die van zedelijken aard, en evenmin de onuitroeibare kracht daarvan. Zoo heeft het geen plaats voor de spanning tusschen zedelijk en natuurlijk, ideaal of norm en werkelijkheid. Hier bezigen wij het woord werkelijkheid in een door de tegenstelling zeer beperkten zin. Want de spanning, waarop wij doelen, die van het geweten met zijn onrust en vertwijfeling en zijn rust en blijdschap, drukt eene werkelijkheid uit van zeer bijzonderen aard. Daarom staat de Christelijke ethiek zoo sterk, die haar steunpunt vindt in de menschelijke persoon of het zelf, de existentie van den mensch, en deze niet alleen als eenerzijds uitstekend boven de werkelijkheid van het lagere z.g. natuurlijke leven, maar andererzijds als gebonden aan een hoogere werkelijkheid, die niet slechts in idealen bestaat, als projecties van menschelijke behoeften en verlangens, maar in krachten en ordeningen van God. Ziehier wat Troeltsch bedoelt met zijn beroep op de scheppingsidee als waarin het Christelijke ethos bezit: „einen metaphysisch begründeten, durch keinen Naturalismus und keinen Pessimismus zerstörbaren Persönlichkeits- und Individualitätsgedanken" [2]).

Daarom is met natuur en natuurwet niet het laatste woord gezegd. Alles wat hiermede gezegd wordt is „een Satz mit einem Wenn", volgens de teekenende uitdrukking van Riehl. Het geldt voorwaardelijk. Het is afhankelijk van een hoogere orde. De wet der zwaartekracht geldt niet onvoorwaardelijk: aan den mensch is de macht haar dienstbaar te stellen aan zijn bedoelen. En dit

---

[1]) E. Spranger, Lebensformen, S. 347.
[2]) E. Troeltsch, a. a. O., 1r B., S. 978.

bedoelen kan natuurlijk zijn, in den zin van spontaan reageerend op zijne behoeften; het kan ook geleid worden door motieven, die deze behoeften ondergeschikt maken aan hooger wet.

Hierbij komt, dat de natuurwetenschap zelve tegenwoordig weigert zich te voegen in het kader, waarbij voor de natuurwetenschap alleen de wet der causaliteit bestaat en voor de geesteswetenschap die der vrijheid. Zij erkent dat ook in het rijk der natuur de causaliteitswet niet zonder meer heerscht. Deze wet heeft groote statistische waarde, in zooverre zij het gemiddelde bepaalt van wat in de natuur plaats vindt, maar zonder dat zij de afzonderlijke krachtcentra of electronen zou binden. Deze zijn vrij, onberekenbaar. Ze zijn dan ook krachtcentra, volstrekt geen stoffelijke gegevens, maar bronnen van kracht, die als zoodanig vrij is, d. w. z. wier beweging zich niet laat berekenen. Vandaar dat de natuurwetenschap in haar beginselen zelve voor het naturalisme geen plaats meer heeft. Het naturalisme is dus niet slechts ongeestelijk, maar ook onwetenschappelijk. Dit is wel een der zwaarste verwijten, die men het naturalisme kan doen, omdat het geldt zijne pretentie van vóór alles en ten koste van alles wetenschappelijk te zijn.

Maar hoofdzaak is, dat het naturalisme geen plaats heeft voor en geen verklaring geeft van de zedelijke motieven, waardoor menschen zich laten leiden of die in elk geval door hen als normatief worden erkend. Hiermee is het schuldregister van het naturalisme vol gemaakt. Men zou het dus kunnen verwijten, dat het niet slechts onwetenschappelijk en ongeestelijk is, maar zelfs onnatuurlijk, omdat het niet rekent wat zich als werkelijk laat gelden, bepaaldelijk in de sfeer van het zedelijke leven. Een zwaarder verwijt kan het naturalisme niet treffen. Het wordt er door in zijn bestaan zelf geraakt.

Wij doen wèl, als wij ons den zin der termen natuur en natuurlijk niet door het naturalisme laten voorschrijven. Deze zin is eenerzijds te eng en andererzijds te absoluut. Ook gaat het niet aan natuur en geest als laatste tegenstelling te aanvaarden, omdat deze beide grootheden in haar samenhang en strijd het hoogere, ook het zedelijke leven, niet zonder rest verklaren. Veeleer spreken wij van de natuur en den geest in hun geschapenheid als afhankelijk van God en van hun ontredderde of zondige geschapenheid als verantwoordelijk voor God, staande onder het oordeel van zijn Geest.

Zóó gezien geeft de natuur, als de geschapenheid als zoodanig, plaats voor tweeërlei waardeering. Zij kan opstandig zijn tegen

haar beginsel en dus wanordelijk in zich zelf. Dan ontstaat de zelfzucht als begeerte tegenover de liefde als algemeen beginsel. En deze strijd neemt dikwijls den vorm aan van wat men pleegt te noemen de tegenstelling zinnelijkheid en rede. Dit ligt voor de hand, want de zinnelijkheid is, om het zoo uit te drukken, lager bij den grond, meer onmiddellijk gegeven. Zij verbindt den mensch met het beneden-menschelijke leven, dat hem, zonder de tucht en den drang van het hoogere, geestelijke leven, zooveel nader ligt. Hij laat zich slechts leven. Het kost hem geen inspanning. De z.g. natuurlijke driften en behoeften laten zich van zelf gelden. Ze zijn peripherisch wat zijn centrale persoon betreft. Zij eischen geen keus, geen inspanning, althans van zedelijken aard. Men denke aan den Prediker, die, na zich te hebben moe gedacht over wijsheid, d. i. over den diepen levens- en werkelijkheids-zin, de vraag stelt: „Is het dan niet goed voor den mensch, dat hij ete en drinke en dat hij zijne ziel het goede doe genieten in zijn arbeid?" [1]) Of aan Faust, die veel heeft nagedacht over allerlei wetenschappen en het met de magie beproefd, en nu ten slotte zich gewonnen geeft aan den raad van Mephistopheles:

Drum frisch! Lass alles Sinnen seyn
Und grad' mit in die Welt hinein.

Zelfs het z.g. zakenleven bevredigt niet, als het geen tegenwicht heeft in geestelijke waarden. Babbit is het voorbeeld van den Amerikaan, die aan de natuur toegeeft in den vorm van allerlei prikkelend, voor hem zelf verboden, genot. Hier ligt het recht en de plicht van wat men gewoonlijk onnatuurlijk noemt: de onthouding, de ascese, niet principieel, quand même, maar incidenteel, pour le besoin de la cause, om het zoo uit te drukken. De oude leus: naturalia non sunt turpia: het natuurlijke is geen schande, moge gelden voor den paradijstoestand en tot zekere hoogte voor den nog diffusen kinderleeftijd, zij lijdt schipbreuk op de werkelijkheid van het leven, waarin het natuurlijke zonder meer niet bestaat, maar veeleer eene gevaarlijke onnatuurlijkheid. Dit is het wat door de z.g. moderne ethiek in hare toepassing op het sexueele leven wordt voorbijgezien en wat de theorieën van Ben Lindsey's boeken [2]) verwerpelijk maakt, slechts te verwerpelijker

[1]) Pred. 3 : 22.

[2]) Ben Lindsey, Opstandige jeugd; Dez., Huwelijk in kameraadschap. Vgl. A. Hijmans, Ben Lindsey's nieuwe sexueele ethiek, 1929.

naarmate zij zich met recht beroepen op het element van waarheid en oprechtheid, dat in het leven volgens de natuur ligt. Maar door dat leven als het eenige te laten gelden doen zij het te kort. Het kan slechts gelden in zooverre het zich laat oordeelen en leiden door hooger wet, die beurtelings ja zegt en neen, inwilliging toestaat en ascese gebiedt

Ik noem de ascese incidenteel, omdat zij niet rust in de onderstelling, alsof het z.g. natuurlijke, bepaaldelijk het zinnelijke leven als zoodanig verwerpelijk is. Daarom, als de onthouding niet noodig is, heeft zij geen zin. Hier raken wij de tweede, positieve waardeering der natuur, t. w. als deze zich aan haar beginsel, den geest, onderwerpt. Dan is het gebruik der natuurlijke dingen behoorlijk, hoezeer als ondergeschikt en dienstbaar. Zij worden meer gebruikt dan genoten, in zooverre zij niet het einddoel zijn van het leven. Daarom zegt Paulus: „Hetzij gij eet, hetzij gij drinkt, hetzij gij iets anders doet, doet het alles ter eere Gods" [1]). Hetzelfde bedoelt de uitdrukking „innerweltliche Askese", die Troeltsch voor de Calvinistische levenshouding heeft gevormd [2]). De wereld wordt niet verzaakt, althans niet direct. Zij wordt evenmin direct aanvaard. Zij wordt aanvaard als schepping of openbaring van God, en daarom als iets, dat dus ook weer dienen moet om den mensch nader tot God te brengen. Het is ongeveer wat Paulus bedoelt met de leus: „deze wereld gebruiken als niet misbruikende" [3]). Deze spanning kan men onnatuurlijk noemen. Men moet het zelfs, als men de natuur voor het een en al houdt. Men doet het niet, als de natuur wordt geacht ondergeschikt te zijn aan hooger norm, bepaaldelijk aan den wil of de eer van God. Men kan zelfs zeggen, dat, als de eigenlijke taak van den mensch hierin ligt, dat hij op deze wijze, in Gods naam, in de wereld en toch niet van de wereld, leeft, de hoogste geestelijkheid de hoogste natuurlijkheid is, evenals de hoogste gebondenheid met de hoogste vrijheid samenvalt. Maar dan ontvangt het woord natuur een geheel anderen inhoud dan het naturalisme er aan geeft. Het beteekent dan den toestand der geschapenheid, dus de werkelijkheid, niet zooals zij empirisch is, maar zooals zij eigenlijk zijn moet. Wat men noemt den geest, of, in den Christelijken gedachtengang, de genade, staat dan wel

---

[1]) 1 Cor. 10 : 31.
[2]) Ernst Troeltsch, a. a. O. 1e B., S. 645 ff. 336).
[3]) 1 Cor. 7 : 31.

boven de natuur, d. i. de feitelijke gegevenheid, maar niet zonder meer er tegenover. Zij reinigt en verheft haar. Gratia non destruit, sed perficit naturam, de genade vernietigt niet, maar volmaakt de natuur, zegt de scholastiek bij monde van Thomas en vele anderen. Hier is plaats voor de uitdrukking hoogere natuur = geest, voor de onderscheiding van drie fazen van leven: natuur, genade, natuur van hooger orde, en van het levensproces als verloopend van de natuur tot de genade en van de genade tot de vernieuwde natuur. Hiervan geldt dan wat de middeleeuwsche mystiek als kenmerk van het hoogste leven vierde, dat het was een leven „zonder waarom". Het: „ik moet" gaat langs het: „ik wil en ik kan niet anders" over in het: „ik ben niet anders". Formeel gelijkt dit op Nietzsche's, intusschen geheel anders gemotiveerden drieslag: „du sollst, ich will, ich bin".

Eigenaardig is, dat in onzen tijd twee stroomingen zich sterk laten gelden. De eerste is die, welke zich van de cultuur, als kunstmatig, afwendt naar de natuur, als eenvoudig en echt. De tweede, die zich tegen het naturalisme keert in naam van den geest. Beide stroomingen kunnen verwant zijn en zelfs samenvloeien. Maar dit behoeft volstrekt niet. De eerste kan met de natuur bedoelen enkel het z.g. primitieve, spontane, instinctieve, een leven zonder nadenken en bezinning, zonder norm en tucht ook, waarbij men zich, nog ongebroken, laat gaan zooals de natuur leidt, op de wijze der oude en nieuwe cynici. Er is veel in den omgang, de opvoeding, de opvattingen betreffende recht en wet, dat in deze richting wijst. Voor eenige norm is geen plaats. De neiging is de maat en de maatstaf der liefde en zonder liefde is b.v. de huwelijksverhouding tusschen twee personen onhoudbaar en dus het huwelijk krachteloos. Dat er iets zou bestaan als een wet, die bindt aan eene verhouding als zoodanig, om haars zelfs wil, afgezien van de wijze, waarop de personen, die deze verhouding dragen, haar feitelijk uitdrukken, komt hierbij niet in aanmerking. Hier is de natuur, waarop men zich beroept, de lagere, die der z.g. natuurlijke neigingen en behoeften. Geheel anders wordt het, als in naam van de natuur met de cultuur een strijd wordt aangebonden ter wille van de hoogere normen, die slechts schijnbaar worden uitgedrukt in de cultuurvormen. Dan is de strijd slechts gericht tegen den vorm en den schijn, niet tegen den inhoud zelf en de volstrekte waarden. Hij wordt door idealisten van allerlei gading gevoerd.

In gezelschap met deze opvatting bevindt zich de reactie tegen,

ik zeg niet de natuurwetenschap of de natuurwetenschappelijke methode, waarbij ik aan het vroeger gemaakte voorbehoud t. a. van het afsluitende van deze methode herinner, maar tegen de algenoegzaamheid van deze ten aanzien van alle levenssferen. Voor de geesteswetenschap wordt een eigen methode opgeëischt, omdat ten slotte de methode bepaald wordt door de stof, niet omgekeerd. Het terrein van den geest, waartoe niet in de laatste plaats de zedelijkheid behoort, heeft zijn eigen structuur, wetgeving, doelstelling, levensgang. Hier is plaats voor waarde en zin, vrijheid en verantwoordelijkheid, lof en blaam, mogen en moeten. De z.g. waarde-philosophie is een poging om recht te doen aan dit terrein, als dat van den geest, zij het al ten koste van eene volstrekte scheiding van het terrein der z.g. werkelijkheid als dat der natuur. De phaenomenologie vertegenwoordigt eene andere proeve, minder dualistisch, meer aanschouwelijk, om het eigenaardige en wezenlijke van zekere verschijnselen te ontdekken, d. i. ze te verstaan, en te laten zijn wat zij wezenlijk zijn. Er zijn ook minder wetenschappelijke strevingen, die de natuur trachten te verbinden, zoo niet te vereenzelvigen, met den geest, vaak ten koste van den laatsten. Ik denk aan spiritisme, theosophie en anthroposophie. Het is hier niet de plaats om op deze richtingen in te gaan. Het komt er slechts op aan ze te teekenen als uitdrukkingen van het streven om wat men noemt de natuur eenerzijds niet te verloochenen, andererzijds niet tot een en al te maken. In dit streven liggen ook ethische motieven. De zedelijkheid kan er niet in berusten enkel natuurlijk te zijn, levens-uiting en -gedraging, van dezelfde soort als eten en drinken en wat meer het organisme in stand houdt. Zij is zaak van den geest, die normen erkent en in naam daarvan eischen stelt, ook aan de natuur. De verbinding van deze beide sferen vormt een moeilijk probleem. Het gaat niet aan de natuur als ongeestelijk en ongoddelijk af te wijzen, als „werkelijkheid" zonder meer, los van waarde. Evenmin haar te vergeestelijken en te vergoden, als met waarde één. De oplossing, als er eene is, moet liggen in eene grootheid, waarin zoowel het natuurlijke als het geestelijke hun oorsprong hebben en dus elkaar kunnen terugvinden. Ten aanzien van deze oplossing zegt het naturalisme fanatiek: neen. Het heeft aan de natuur, d. i. aan zijne constructie van de natuur, genoeg. Inderdaad is dit niet genoeg.

E. DE CULTUUR

I. NATUUR EN CULTUUR.

Vóor eenige jaren verscheen in Frankrijk een boek onder den titel: ,,La géographie humaine''. Het toonde aan wat de menschen, in Frankrijk, van de aarde hebben gemaakt en dit is ongelooflijk veel. Van de primitieve pogingen om den bodem te bewerken en het water te keeren tot den modernen stedenbouw toe is het ééne worsteling met en overwinning van de natuur. Zie hier het proces, dat men in het algemeen cultuur kan noemen. De cultuur onderstelt de natuur, zooals de vorm de stof en de geest de ruwe werkelijkheid. Beide hebben elkaar noodig. Ze zijn, om het zoo uit te drukken, aan elkaar gewaagd, tegelijk verschillend en verwant. De cultuur is bestemd de natuur te beheerschen, de natuur de cultuur te dienen, zij het al niet zonder eene rest, die vaak grooter is dan de som. De ruiter temt het paard, maar niet zonder gevaar van er te worden afgeworpen. Hierbij wordt dus, bij alle overeenkomst, het verschil tusschen beide grootheden erkend. Het naturalisme weigert dit te doen en het ziet in de cultuur niet anders dan de ontwikkelde natuur. Door de cultuur als zelfstandig beginsel te stellen wordt deze opvatting gewraakt. De cultuur brengt een grootheid in het geding van specifieke waarde: den menschelijken geest. Zoo beschrijft Scholz de cultuur als ,,eine Steigerung der Welt durch den menschlichen Geist'' [1]). ,,Bildung'', vorming is meer dan afronding. Natuur en geest liggen niet eenvoudig in elkaars verlengde. Spranger doet opmerken, dat het geest-worden van den mensch niet slechts een vloeiend proces is, niet ontwikkeling in den engeren zin. Met een beroep op natuurlijkheid komen wij er niet. Bepaaldelijk op zedelijk terrein geldt: ,,In die triebhaften Wertrichtungen greifen normative Kräfte ein und zwar in all den Gestalten, in denen sittliche Normen erscheinen können: als persönliches Gewissen, als kollektive Moral und als ideales Wertsystem'' [2]). Het is van belang hierop te letten. Bij de natuur gaat het om wat is, zonder norm, omdat en zooals het is, gegeven is. De cultuur plaatst zich daarboven, ordenend, keurend, vormend, tot zekere hoogte scheppend. Zij vraagt naar wat moet zijn en kan worden. Het gegevene wordt aan het op-gegevene gemeten

[1]) H. Scholz, Religionsphilosophie[2], 1922, S. 196.
[2]) Ed. Spranger, a. a. O., S. 346.

en dienstbaar gemaakt. Zie hier in het algemeen de verhouding tusschen natuur en cultuur, die er een is van zeer wisselenden aard.

II. KARAKTER.

Het is van belang het karakter der cultuur nader te onderzoeken. Het woord zelf leidt hiertoe. Het is afgeleid van colere, bebouwen n.l. den bodem, en duidt dus de elementaire, men zou kunnen zeggen realistische cultuur aan, waarop „La géographie humaine" doelt. Het gaat om voedsel en levensonderhoud. Men blijft in de lijn van het lagere leven. Zoo spreekt men nog van de cultures, b.v. in Nederlandsch Oost-Indië. Maar nevens en boven deze cultuur staat de geestelijke, idealistische, welke bedoelt de vorming van den menschelijken geest en de opheffing van het leven in het algemeen tot de sfeer van schoonheid, waarheid en zedelijke vorming. Baco sprak in dit verband van georgica animi, naast cultura animi, de bebouwing, naast de cultuur van den geest. Op deze cultuur komt het eigenlijk aan. Het gaat om het hoogere leven, dat van den geest, die de gegeven werkelijkheid vormt en zich dienstbaar maakt. In dit verband is van belang de onderscheiding tusschen natuur-wetenschap en cultuur-wetenschap, zooals zij b.v. door Rickert en in 't algemeen door de waarde-philosophie wordt gemaakt. Rickert bouwt op deze onderscheiding zijn geheele kenleer en philosophie. De cultuur is wat hij noemt: „„Das wertbehaftete und mit Rücksicht auf die Geltung der in ihm verkörperten Werte fragwürdige", de natuur: „das wertindifferente Sein" [1]). Deze methode van philosophie is voor de vraag naar den zin der cultuur zeer belangrijk, juist omdat zij het onderscheid tusschen natuur en cultuur zoo scherp stelt. Daarom stellen wij haar in zekeren zin voorop, zonder echter te vergeten, dat de beteekenis en de plaats der cultuur voor en na zeer verschillend worden gesteld. Het zal van belang zijn in groote trekken de typische vormen, waarin de cultuur kan worden gezien, te ontwikkelen.

III. VORMEN.

De oude philosophie kan tot zekere hoogte cultuurphilosophie worden genoemd. De onderscheiding tusschen stof (hyle) en idee (idea, eidos), welke het denken van Plato beheerscht, kan

---

[1]) H. Rickert, Allgemeine Grundlegung der Philosophie, 1921, S. 149. Vgl. zijne Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft 4—5, 1921, passim.

tot zekere hoogte met die tusschen natuur en cultuur worden gelijk gesteld. Maar bij Plato is de spanning tusschen beide grootheden zeer groot. Deze geeft aan zijn philosophie haar dualistisch en tragisch karakter. De stof is niet in staat de idee te realiseeren. De mensch, die aan beide beginselen deel heeft, gevoelt dit aan den lijve en in den geest. Aristoteles ziet de betrekking tusschen stof (hyle) en vorm (morphe) veel meer harmonisch. De laatste is, om het zoo uit te drukken, het doel en daarin de voltooiing van de eerste. Dit is het begrip van de entelechie, van datgene wat het doel in zich zelf heeft. Ziehier den realist tegenover zijn idealistischen voorganger. De oudheid heeft met de verhouding tusschen stof en vorm, natuur en geest, datgene wat is en wat moet zijn, wat gegeven is en wat eigenlijk is, geen raad geweten en ten slotte het probleem als theoretisch en vooral practisch onoplosbaar laten vallen. Zij eindigt in dualisme.

Het Christendom stelt van meet aan het probleem geheel anders, omdat het, krachtens zijn Israëlietisch scheppingsgeloof, als verlossingsgeloof gesublimeerd, gebroken heeft met de oude onderstelling van twee oorspronkelijke, zelfstandige grootheden. Stof en geest beide zijn schepping van God en daarom bestemd elkaar te doordringen. Alleen in zooverre zij buiten hun verband zijn geraakt, d. i. van God losgemaakt, zijn ze ook onderling vervreemd, werken zij elkaar tegen. Vandaar het afwisselende gebruik van het woord natuur, dat ons reeds vroeger heeft getroffen. Vandaar de critische houding van het Christendom zoowel ten opzichte van de natuur als van de cultuur. Beide zijn in hun feitelijken toestand van onzekere waarde, dubbelzinnig zelfs. Zij liggen onder het oordeel Gods. Beide zijn ideëel en in hope zinrijk en waardevol. Van daar de in beginsel tweeledige, in de practijk soms tweeslachtige, houding van het Christendom ten aanzien van de cultuur, evenals trouwens ten aanzien van de natuur. Beide dragen het karakter van geschapenheid. Zij kunnen dit aanvaarden en op hun plaats en in hun orde den Schepper dienen en zijn wil uitdrukken en uitvoeren. Zij kunnen het ook weigeren en zich aan hun bestemming onttrekken. In zooverre is het Christendom, in naam van God, altijd cultuur-critisch. Het R. Catholicisme met zijn zin voor het onverwoestbare bestanddeel van natuurlijkheid, dat deze wereld bevat, is veel minder radicaal dan het Protestantisme, dat de geheele schepping, direct, tegenover God plaatst. Maar voor geen van beide kan ooit de cultuur volstrekte waarde hebben, omdat zij,

zoowel als de natuur, geacht wordt slechts te kunnen bestaan bij de gratie van God en zonder deze onder het oordeel ligt. Vandaar dat de ongebroken „Kulturfroheit" bij het Christendom niet te vinden is, evenmin als de volstrekte „Kulturüberdruss". Van beide is altijd hooger beroep mogelijk. Dit geldt van elke cultuur, ook van de zedelijke.

De herleving van den klassieken geest, die men Renaissance noemt, beteekent eene emancipatie van de cultuur, in zooverre deze haar betrekkelijk karakter weigert te erkennen en den geest, die de natuur zich dienstbaar maakt, als laatste, hoogste waarde beschouwt. Sedert heeft de autonome cultuur zich in allerlei richtingen ontwikkeld. In het algemeen kan men de realistische cultuur van de humanistische onderscheiden. De eerste is b.v. die van het materieele, economische leven. Tot haar behoort de techniek met al haar wonderen. De tweede is die van het intellectueele, esthetische, ethische leven; hetzij dit meer den enkele of de gemeenschap raakt. De eerste richting heeft zich m. n. in de 19de eeuw met al haar uitvindingen op het gebied der natuur sterk en triumfantelijk ontwikkeld. De tweede bloeide in de 18e eeuw in de kringen der „Aufklärung" en heeft sedert, deels tegenover, deels in verband met de eerste, zich in allerlei vorm ontplooid. Men denke slechts aan het typische verschil tusschen Schiller en Goethe, als tusschen idealisme en realisme, norm en werkelijkheid. De woorden zelve, die voor de cultuur worden gebezigd, teekenen het verschil van richting. Beschaving doet denken aan iets uitwendigs: de schaaf slijpt de oppervlakte der stof glad. „Bildung" reikt veel verder. Zij vormt de ruwe stof in haar geheel tot een organisme, dat een harmonische levensvolheid uitdrukt. Humaniteit stelt den mensch in het midden. De volle ontwikkeling van het mensch-zijn, waarbij beurtelings of tegelijk de nadruk wordt gelegd op zijn smaak, oordeel, wil, gemoed, karakter — ziedaar wat Herder en zijn tijdgenooten bedoelen, waarbij beurtelings op den enkelen mensch of de mensch-heid in haar groepeeringen of totaliteit de blik wordt gericht. Het woord cultuur, m. n. in den zin, dien het Duitsche „Kultur" en „Kulturwissenschaft" er aan hecht, streekt wel het verst, omdat het, tegenover de natuur, als het gegevene, gesteld, alle werkelijkheid tot drager van waarden, d. i. zin-rijk, wil maken. Dit is de opvatting van cultuur, die Kant klassiek formuleert als „die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken wozu die Natur (äusserlich und innerlich) von ihm (dem

Menschen) gebraucht werden könne . . . . Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Cultur. Also kann nur die Cultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat (nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden, oder wol gar bloss das vornehmste Werkzeug zu sein, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur auszer ihm zu stiften'') [1]).

Deze formuleering is zóó algemeen, dat zij voor allerlei typen van cultuur plaats laat, de humanistische en de realistische, de individueele en de collectieve, de technische, sociale, intellectueele, esthetische, ethische, zelfs in een bepaald opzicht de religieuze. Trachten wij een en ander samen te vatten, dan zou men in het begrip cultuur in het algemeen drie trekken kunnen aanwijzen. Het drukt eene organische levensopvatting uit, in zooverre wat is, de stof, zooveel mogelijk wordt gevormd tot wat het kan en moet zijn. In de tweede plaats stelt het eene synthese van het stoffelijke en het geestelijke leven. Ten slotte tracht het den enkele en de gemeenschap harmonisch te verbinden. Eerst de verbinding van deze drie trekken schept de mogelijkheid om van de cultuur als eenheid en deze als definitief te spreken.

IV. CRITIEK.

Wij hebben de cultuur zoo breed mogelijk opgevat, maar getracht haar hierbij toch in haar typisch karakter te doen zien, bepaaldelijk in haar onderscheiding van de natuur. Hierin ligt haar groote waarde en daarom gaat van de critiek, die het naturalisme trof, veel haar voorbij en wordt deze veeleer door haar gehanteerd. De cultuur rekent met den geest, de vrijheid, de persoonlijkheid. Men denke aan de humaniteitsidee van Herder, de opvatting van de persoonlijkheid der romantiek, de onderscheiding van de werkelijkheid, die is en de waarde, die geldt, bij Rickert. Vandaar eene zekere ,,Wahlverwandtschaft'' tusschen de cultuur en het Christendom, zoowel persoonlijk als principieel. Men denke aan den invloed van Plato en de Stoa op de christelijke theologie, de wijze, waarop telkens weer verband tusschen idealisme en Christendom wordt gezocht. Ook aan de felheid, waarmede dit verband telkens wordt losgemaakt, bewijs van de zuigkracht, die tusschen beide grootheden bestaat. Wij

[1]) Kant, Kritik der Urteilskraft, II Th. § 83.

komen hierop nog terug. Maar alle critiek moet beginnen met de erkentenis, dat de cultuur, als cultuur, d. i. als vergeestelijking van het natuurlijke leven hoe dan ook, dit leven verheft tot een peil en onderwerpt aan een norm van hoogere orde.

Intusschen kan de cultuur nooit de beteekenis hebben van een laatste orde of volstrekt peil. In zooverre kan zij de zedelijkheid niet in zich sluiten, als een deel in het geheel. Al dadelijk is de cultuur geen eenheid, waarmede men als zoodanig handelen kan. Het woord cultuur eischt een bepalend bijvoeglijk naamwoord vóór zich. Het verschil tusschen de materieele en de ideëele cultuur is er niet een van graad, maar van soort. Men denke aan de Oostersche en de Westersche wereld met haar radicaal verschil van wereld-verzaking en wereld-volmaking. Of aan de Grieksche en de middeleeuwsche met haar cultuur als volstrekte waarde en als betrekkelijk ten opzichte van het koninkrijk Gods. En ook deze volstrektheid der antieke cultuur is niet eigenlijk zoo bedoeld. Zij is slechts één van de vele vormen, waarin zich de eindelooze wederkeer van werelden herhaalt. Men denke aan den modernen vorm dezer oude voorstelling in Spengler's Untergang des Abendlandes als een nieuwe toepassing van de oude wet.

Hiermede is gezegd, dat de cultuur als zoodanig geen eenheid vormt en geen volstrekt karakter draagt. Er zijn culturen, die plaats maken voor elkander, dikwijls zonder rest. Goethe heeft getracht de innerlijke logica te ontdekken, waardoor het ontstaan en vergaan van elke cultuur wordt beheerscht. Hij onderscheidt vijf trappen: den primitieven toestand, den dichterlijk-zinnelijken trap, de gehumaniseerde, universeele traditie, de mechanische vervlakking, de chaotische oplossing. Berdjajew onderscheidt drie trappen: de natuur, de cultuur, de civilisatie, waarbij de cultuur tot vorm en tot schijn verijlt. En hij laat daarop volgen de transfiguratie [1]). Maar deze laatste trap is aan eene andere orde ontleend. Zij beteekent de verheffing der altoos relatieve, menschelijke, geschapen cultuur tot de absolute sfeer van het Godsrijk. Het is in zekeren zin dezelfde curve, die de christelijke philosophie der geschiedenis beschrijft met haar schepping, val, verlossing en verheerlijking. Maar hier is de structuur der cultuur doorbroken door eene cultuur-critische grootheid van geheel andere orde.

Hiermede is een groot bezwaar tegen de cultuur, ook in hare

[1]) Nik. Berdjajew, Der Sinn der Geschichte, 1921, S. 303.

humanistische vormen, genoemd. Wij laten de onzelfstandige cultuur rusten, die, zooals wij b.v. bij Haeckel hebben gezien, niet anders is dan de rechtlijnige, wezensgelijke ontwikkeling der natuur, alsof wat moet zijn tot wat is kan worden herleid, of de opvatting van Marx, alsof de geestelijke cultuur niet anders is dan de ideologische omvorming van de materieele. Wij spreken over de cultuur zooals zij door Rickert en Spranger wordt voorgesteld in haar karakter van waardevol en normatief. Maar ook dan blijft de cultuur, al is zij naar beneden gezien van de natuur onderscheiden, naar boven toe gesloten. Zij is het rijk van den geest, de normen, maar hiermede zijn dan ook de hoogste autoriteiten genoemd. Dit wil zeggen, dat de cultuur eene immanente grootheid is en voor alle overwinning van de natuur en ontwikkeling van zich zelf op zich zelf is aangewezen. Vandaar dat de cultuur, als zelfstandige grootheid, altijd weer botst tegen den godsdienst. Zoowel de Renaissance in de 14e en 15e eeuw als de autonome cultuur der 18e en 19e eeuw bedoelen, althans blijken ten slotte te zijn een emancipatie van den geest, eene secularisatie van het leven. Zij worden geteekend door het woord, dat Allard Pierson indertijd gevormd heeft: anthropocratie. „Het humanistische ideaal van Goethe en zijn tijd moet worden aangevuld met het ideaal van den modernen staat en de moderne maatschappij, de regeering van den leek . . . . Gelijk de theologische katholiciteit in de theo-kratie hare uitdrukking heeft gevonden, zoo vinde thans de menschelijke eenheid de hare in den modernen staat en in de moderne maatschappij, die wij de anthropo-kratie hebben genoemd" [1]). Voor deze cultuur is niet schepping, maar natuur de grondslag, niet wedergeboorte, maar ontwikkeling de leus. Hier rijst eene dubbele vraag. Waaraan ontleent de cultuur de norm, die zij aan de ontwikkeling aanlegt? En: Over welke kracht beschikt zij om den vorm, waartoe zij de stof wil opheffen, te scheppen en te bezielen?

Deze vragen worden haar niet alleen door den godsdienst, maar ook door de zedelijkheid gesteld. Want de zedelijke mensch heeft te doen met volstrekte grootheden, met goed en kwaad, met verantwoordelijkheid en schuld, met wat volstrekt moet en niet anders mag. Hij behoeft geen Kantiaan te zijn om het „du sollst" als categorischen imperatief te laten gelden en hiermede de deur te openen voor eene wereld van eene andere orde dan waartoe de

[1]) A. Pierson, Een Levensbeschouwing, 1875, bl. 306.

cultuur behoort. De zedelijkheid is niet slechts cultureel, maar cultuur-critisch en daarmede tot zekere hoogte dualistisch. Vandaar in onzen tijd het verzet, vaak blindelings, tegen elke cultuur in naam van den zedelijken en den godsdienstigen eisch. Ik denk aan de tegenstelling idealisme of Christendom zooals deze b.v. door Groos wordt gemaakt, waarbij alle cultuur en idealisme als monisme wordt gewaardeerd en als zoodanig afgewezen. Of aan den aanval op de cultuur, zelfs de z.g. zedelijke, van de zijde der nieuwe Zwitsersche theologie. En men kan geheel buiten deze stroomingen staan en toch met een beroep op het geweten aan de cultuur haar ongenoegzaamheid, die van de zuiver immanente ontwikkeling en vasten vorm gevende kracht, verwijten.

Deze houding leidt er soms toe de cultuur te verwerpen ten bate van de natuur. De laatste geldt als onmiddellijk van God gegeven, de eerste als middellijk door den mensch, in de plaats van God, gevormd. Zie daar de beteekenis van ascese in allerlei vorm, grove en verfijnde, incidenteele en principieele, persoonlijk opgelegde of algemeen voorgeschrevene. Men vindt deze houding in allerlei kringen. De oude Stoa zocht het leven volgens de natuur, met dat volgens de rede één, in de onthouding van alles wat buiten den mensch ligt, in vereenvoudiging, versobering, zelfs in verarming van het leven tot onaandoenlijkheid toe. Het Oosten zoekt het levensgeheim in de volkomen versterving ten aanzien van de wereld en het leven zelf. Het Christendom kan deze richting en stemming nooit van harte volgen, omdat het de schepping, ook al moge het deze als godde-loos, d. i. als God verlatend, zien, toch nooit als god-loos, d.i. als volstrekt van God verlaten, vermag te verachten. Het heeft in deze wereld zijne taak en ziet in haar een zin.

De overgang van de natuur tot de cultuur is niet ongedaan te maken. De wet van de onomkeerbaarheid van het gebeuren, in de physica als de wet der entropie aanvaard, geldt ook hier. Elke poging om van de cultuur tot de z.g. natuur terug te keeren wreekt zich met onnatuur en barbaarschheid. Eene cultuur-vijandige houding is niet geoorloofd. Eene cultuur-critische zooveel te meer. Dit geldt voor den godsdienst, maar ook voor de zedelijkheid. Als een goede wil het eenige goede in de wereld is, zooals Kant heeft opgemerkt, dan kan deze wil op allerlei voet staan met de cultuur. Hij kan de cultuur beschouwen als zijn plicht, in zooverre hij geroepen is alles wat hij als natuur, d. i. als gegeven stof, in deze wereld bevindt, niet te verwaarloozen

of te verachten, maar zooveel mogelijk te vormen, ook zedelijk, door het in dienst van het goede te stellen. Dit laat zich illustreeren door wat een apostel zegt: „Hetzij gij eet, hetzij gij drinkt, hetzij gij iets anders doet, doet het alles ter eere Gods" [1]). Zedelijk getransponeerd zou men dezen tekst zóó kunnen doen luiden, dat alles moet worden gedaan in dienst van het goede. Het is ook mogelijk, dat de zedelijke mensch zich geroepen acht de cultuur te verwaarloozen, zoo niet te bestrijden, als hij bemerkt, dat zij zich plaatst tusschen hem en zijn plicht. Kennis, kunst, schoonheid, ontwikkeling — alles kan den mensch in den weg staan, afleiden, als het hem belet iets te willen of te doen wat hij in de eerste plaats en volstrekt beseft te moeten doen. Het is als met het woord van Jezus in de Bergrede: „Indien uw rechteroog u ergert, trekt het uit en werpt het van u, want het is u nut, dat één uwer leden verga en niet uw geheele lichaam in de hel geworpen worde. En indien uwe rechterhand u ergert, houwt ze af en werpt ze van u; want het is u nut, dat één uwer leden verga en niet uw geheele lichaam in de hel geworpen worde" [2]). Deze tekst behoeft eigenlijk niet zedelijk te worden getransponeerd. Hij raakt een zedelijk onderwerp: de overspelige begeerte. Dit beteekent, dat in een bepaald geval de kostbaarste voorwaarden van elke cultuur: het oog en de hand, moeten worden prijsgegeven ter wille van den zedelijken eisch, die over zaligheid en rampzaligheid, d. i. over volstrekte waarde en onwaarde, beslist.

Hiermede is de ongenoegzaamheid der cultuur ten aanzien van het zedelijke leven aangetoond. Zij moet, als louter immanente grootheid, die slechts de gegeven stof te vormen vermag, teleurstellen. De humanistische cultuur offert de wereld op aan den mensch, de realistische den mensch aan de wereld. Maar noch mensch, noch wereld is een laatste grootheid. De zedelijkheid legt hiervan getuigenis af, als zij aan beide den maatstaf aanlegt van goed en kwaad, waaraan geen van beide ooit voldoet. Zij heeft daarom niet alleen met spanningen te doen, maar met strijd. Het eerste woord blijft in de onpersoonlijke sfeer, het laatste komt eerst in de persoonlijke tot zijn volle recht. Het is dan de strijd, waarmede de persoon staat en valt, die tusschen goed en kwaad. Dit is het wat Paul Tillich bedoelt met den term Kairos [3]), datgene

[1]) 1 Cor. 10 : 31.
[2]) Matth. 5 : 29 v.
[3]) P. Tillich, Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung, 1926.

wat in den tijd inbreekt, zooals de verticale lijn in het horizontale vlak en dus niet in den tijd kan worden opgenomen, het moment van beslissing, dat hij nu eens als vrijheid en dan weer als noodlot ziet. Het is de „Forderung der Stunde", zooals Goethe het noemt, het oogenblik van Kierkegaard, het heden, waarmede de Bijbel de beslissende ontmoeting van God en mensch en daarin de keus voor altijd aanduidt. Hiervan heeft de zedelijkheid weet, terwijl de cultuur er niet aan toe kan komen. Daarom hebben wij de zedelijkheid cultuur-critisch genoemd.

F. HET LEVEN

I. ALGEMEENE TREKKEN.

Natuur en cultuur staan tot elkander in de betrekking van gegeven stof en gevenden vorm, receptiviteit en productiviteit, lager en hooger beginsel. Deze betrekking is niet eenvoudig. Zij laat zich ook niet op bevredigende wijze leggen, zonder bezwarende rest. Vandaar dat voor en na de poging is gedaan om beide in een grooter, vloeiend verband op te nemen, dat men dan gaarne het leven noemt. Dit woord drukt eene eenheid uit. Deze is beweeglijk. Zij dringt zich als zoodanig onmiddellijk op aan den mensch. Zij vormt eene zekere mysterieuze grootheid, die de onderscheidingen, welke de menschelijke geest pleegt te maken, overtreft en dien geest als 't ware boven zich zelf uitheft en verbindt met de onderscheidslooze veelheid, waaruit hij is voortgekomen, zooals de druppel met de zee. Zoo pleegt men dan het leven als laatste en eerste grootheid te beschouwen en de hoofdletter, waarmede het woord wordt geschreven, drukt den eerbied van den beschouwer uit.

Deze levensphilosophie beteekent dus eene reactie, zoowel tegen de exacte wetenschap, die zich tot de levensverschijnselen beperkt en daarbuiten niets wezenlijks erkent, als tegen de geesteswetenschap, die den zin, de waarde van de werkelijkheid losmaakt als boven-werkelijke ideeën. Men beroept zich van beide op het leven, dat zich onmiddellijk als „beleving" aan den mensch doet kennen. Tegenover al wat zaak is van bewustzijn, rationeel, staat dan het irrationeele, dat dieper ligt dan alle bewustzijn en redelijkheid. In onzen tijd is deze reactie sterk en zij neemt allerlei vormen aan. In zijn boek over de philosophie der twintigste eeuw maakt Müller-Freienfels onderscheid tusschen de philosophie der weten-

schap en als wetenschap èn de philosophie des levens en als leven [1]). Deze laatste onderscheiding is zeer lichtgevend. De philosophie vindt niet alleen in het leven haar stof, zij is zelve leven. Denken is niet meer dan de vorm, dien het leven aanneemt, het geordende bewustzijn van het onbewuste levensproces.

Intusschen behoeven wij niet zóóver te gaan om den zin van het woord leven in dit verband te leeren kennen. Leven is toch eigenlijk iets anders dan nadenken over het leven. Wij herinneren ons de vier reeksen van waarden, die Scheler ontwikkelt [2]). De eerste is die, waarbij onderscheiden wordt tusschen aangenaam en onaangenaam. Hier zijn wij in de sfeer van het hedonisme. De tweede is die van wat hij noemt „das vitale Fühlen". Het gaat hier om de tegenstelling edel en gemeen, om het gevoel van levensvermeerdering en -vermindering, gezondheid en ziekte, ouderdom en dood, kracht en matheid, moed en angst. Volgens Scheler moet deze soort van waarden streng worden onderscheiden van de waarde van het aangename en nuttige. Maar evenzeer onderscheidt hij ze van de geestelijke waarden, als schoonheid, recht en waarheidskennis en veel meer nog van de waarde van het heilige.

De vraag rijst, in hoeverre deze levensphilosophie een biologisch karakter draagt. De biologie vindt haar voorwerp in het leven, bepaaldelijk in de levensverschijnselen, die zich bij planten, dieren en menschen voordoen, en dan bepaaldelijk die, welke aan de lichamelijke functies verbonden zijn. Het gaat niet aan de philosophie, ook de levensphilosophie, als voorwerp der biologie te beschouwen. Maar wèl is het een feit, dat de biologie de oogen geopend heeft voor het mysterie van het leven, dat zich niet mechanisch laat verklaren, doch een eigen, onherleidbaar beginsel heeft in het organisme. Het is van belang, dat dezelfde wetenschap, die begonnen is met het hoogere leven te herleiden tot het lagere en het lagere leven tot het levenlooze mechanisme, later de omgekeerde richting is gaan volgen en het leven als grootheid van eigen aard en waarde erkent. Het feit, dat het organisme in staat is zich bepaalde stoffen te assimileeren, dat het groeit, zich tegen aanvallen verweert, van beleedigingen herstelt, van binnen uit, volgens zijn eigen structuur, is voor de mechanische beschouwing onverklaarbaar en in zekeren zin een wonder. Van daar dat Pringle-

[1]) Rich. Müller—Freienfels, Die Philosophie des 20 Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen, 1923.

[2]) Max Scheler, Der Formalismus u. s. w., S. 105 f.

Pattison spreken kan „the liberating influence of biology" [1]). Terecht merkt hij op, dat een zelf-stokende, herstellende, beschermende, regelende, groeiende, reproduceerende machine — geen machine is. Driesch spreekt van neo-vitalisme, Bergson van „élan vital" en „évolution créatrice". Hier is de mechanische figuur van oorzaak—gevolg als eenig mogelijke opgegeven en plaats gemaakt voor die van reden—doel. Men ziet in, dat causaal en teleologisch elkaar niet behoeven uit te sluiten. De grenzen verplaatsen zich. Het is zelfs de vraag of het leven zich beperkt tot de organismen en de anorganische schepping zonder meer als mechanisch of dood mag worden verklaard.

II. VORMEN.

Deze waardeering van het leven, bepaaldelijk in zijne cosmische en metaphysische verbreeding, is zeer oud. Men denke aan den z.g. vloeienden wijsgeer Heraclitus, voor wien alles stroomt en het vuur en de strijd de symbolen en de wetten der wereld zijn. De Stoa vertegenwoordigt op haar wijze een soort van pan-vitalisme, waarvoor alles, hetzij stof of geest genoemd, als natuur of als rede opgevat, ééne beweeglijke eenheid vormt. De stelling van Aratus: „in God bewegen wij ons, leven en zijn wij", die Paulus op den Areopeagus citeert [2]), drukt een zuiver stoïsche gedachte uit. Men vindt deze stelling terug bij Giordano Bruno, voor wien alles bezield is en alles eigenlijk een is, als de eenheid van een oneindig aantal werelden. „Weg met de onderscheiding van elementen en sferen, van groot en klein, licht en zwaar, nabij en ver. Alles beweegt zich en het heeft zijn eigen beweging krachtens eene immanente drijfkracht" [3]). Men vindt veel van Bruno, hoezeer meer bezonken en belijnd, bij Goethe terug, voor wien immers de natuur het levende kleed der godheid is en die tot Eckermann zegt: „Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, ihm [Christus] anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: durchaus! Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich abermals: durchaus! denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist." Van daar zijn eerbied voor het leven,

[1]) A. Seth Pringle-Pattison, The Idea of God in the light of recent philosophy, 1920, p. 66.
[2]) Hand. 17 : 28.
[3]) W. J. Aalders, Groote Mystieken II, 1914, bl. 16.

zoowel voor dat wat boven ons, onder ons en gelijk met ons is, zooals dit in den Wilhelm Meister symbolisch wordt ontwikkeld. „Ehrfurcht zu hegen ist schwer, aber bequem. Ungern entschliesst sich der Mensch zur Ehrfurcht, oder vielmehr entschliesst sich nie dazu; es ist ein höherer Sinn, der seiner Natur gegeben werden muss, und der sich nur bei besonders Begünstigten aus sich selbst entwickelt, die man auch desswegen fur Heilige, für Götter gehalten" [1]). Hier is alles beweeglijkheid, niet alleen het voorwerp, maar ook het onderwerp, dat zich op allerlei wijze kan laten stemmen en richten in den geest der groote romantiek.

In de negentiende eeuw heeft zich deze dichterlijke en romantische levensphilosophie meer systematisch ontwikkeld, in allerlei vorm. Men denke aan Schopenhauer, die in zijn „Die Welt als Wille und Vorstellung" den wil, als blinden levensdrang, tot beginsel van alle werkelijkheid maakt en aan de „Philosophie des Unbewussten" van Von Hartmann, voor wien het wereldproces bestaat in de emancipatie van het bewustzijn en daarmede de verlamming van den in zijn redeloosheid doorschouwden wil. Nietzsche gaat veel verder dan zijn voorgangers. Voor hem is de wil om te leven de wil om de macht en deze wil moet niet worden verzwakt, maar versterkt. Zoowel Schopenhauer als Nietzsche gaan van het leven uit, maar terwijl door den eerste leven en wereld worden afgewezen, worden ze door den tweede hartstochtelijk aanvaard. Vandaar dat de levenskracht haar eigen maatstaf medebrengt. Deze is volstrekt vrij van zedelijke waardeering. Zij is zich zelf. Zij ligt „jenseits von Gut und Böse". De eerbied voor deze gemaakte categorieën wordt overgebracht op het leven zelf, dat van den enkele, die zich zelf ontwikkelt en volmaakt, dus van den sterke, ten koste van de zwakken, den ideaal-mensch, die als „Übermensch" wordt verheerlijkt. In hoeverre deze levensdrang inderdaad een vergeestelijking van het leven beteekent is bij Nietzsche niet duidelijk. Terecht merkt Schweitzer op, dat ware vergeestelijking niet plaats vindt dan ten koste van het lagere, natuurlijke, dus niet zonder offers en zelfverloochening. In zooverre Nietzsche hiervan niet wil weten is hij gedoemd „in dem Ausdenken der Lebensbejahung zur höheren Lebensbejahung beim mehr oder weniger sinnlosen Sich-Ausleben anzugelangen" [2]). Goed drukt geen laatste, zelfstandig oordeel

[1]) Wilhelm Meisters Wanderjahre 2e B., 1e Cap.
[2]) A. Schweitzer, a. a. O., 2e B., S. 173.

uit, dat over het leven gaat. Veeleer is datgene, wat het leven bevordert en verrijkt, daardoor goed.

Nevens Nietzsche waren anderen te noemen, o. a. graaf Keyserling, die als echt levensphilosoof denkt en reist. Maar liever noemen wij ten slotte een wijsgeer, wiens levensphilosophie een geheel ander aspect vertoont, Henri Bergson. Voor dezen wijsgeer is kenmerkend de titel van een zijner hoofdwerken: „L'évolution créatrice". Schepping en evolutie worden tot één term verbonden, in één proces opgenomen. Dit is teekenend voor de philosophie van het leven, dat zij in het leven zelf, als in den voortgaanden stroom, het geheim vindt van het scheppende element, dat als het ware de golven en druppels doet opspatten. De ruimte is bijkomstig, op den duur (la durée) komt het aan. Deze philosophie onderstelt echter niet alleen het leven; zij is zelve leven. Want wat den mensch oorspronkelijk is gegeven is de intuïtie, die verwant is met het instinct van het dier, als het vermogen, waardoor hij medeleeft met het voorwerp van zijn belangstelling. Het heeft te doen met den stroom, die ongebroken voortvloeit. Het verstand is slechts de reflectie van de intuïtie. Het heeft te doen met begrippen en wetten, dus met abstracties van de concreete werkelijkheid. Het beweegt zich in de sfeer van de ruimte en van den tijd, dien de klok aftikt. Het isoleert dingen en begrippen uit den vloeienden stroom van gebeuren. Bergson vergelijkt het met den kinematograaf, die stuksgewijs vertoont wat in de werkelijkheid één ongebroken, beweeglijke eenheid vormt. Vandaar dat op het handelen, niet op het kennen de nadruk valt, en dat als vrij geldt wat zich zóó ontwikkelt, dat de ontwikkeling er van met zijn wezen samenvalt. Alles heeft dus den maatstaf van goed in zich zelf, in de mate, waarin het overeenstemt met het beginsel van zijn en alle leven. Niet te onrechte is de philosophie van Bergson als „intuïtiver Vitalismus" geteekend" [1]).

Dit beroep op het leven of op het Leven is van zeer verschillenden aard. Maar hierin komt men toch overeen, dat de roep uitgaat naar een laatste grootheid, die alles samenvat en deze grootheid als beweeglijk, stuwend, bezielend. Hierbij vallen natuur en cultuur, werkelijkheid en wetenschap, stof en vorm samen. Deze laatste grootheid draagt een karakter, dat men mysterieus kan noemen, in zooverre het zich onttrekt aan de bevatting en de macht

[1]) Rich. Müller—Freienfels, a. a. O., S. 100.

van den mensch. Men kan ook spreken van eene metaphysica van het leven, in zooverre alles wat wij aan levens-verschijnselen en levens-centra kennen wordt opgenomen in een verband, als eenheid, waaraan men, als „laatste eenheid", den naam van leven geeft.

III. CRITIEK.

De levensphilosophie beveelt zich bij de zedelijkheid aan door de wijze, waarop zij op het leven den nadruk legt en uit het leven het levensbesef afleidt. Want de zedelijkheid is vóór alles een zaak van leven, gezindheid, wil. Zij is een intens persoonlijke grootheid. Onpersoonlijke zedelijkheid is er geene. Zuiver-beschouwende evenmin. Zedelijkheid en activiteit zijn onafscheidelijk. Wel neemt de zedelijkheid altijd den vorm aan van een oordeel, dat iets als goed of kwaad beschouwt en waardeert, maar dit oordeel wordt geveld, deze waardeering dringt tot doen of nalaten, liefhebben of haten. Het is slechts de vorm, waarin zich de zedelijkheid actualiseert. Vandaar dat de levensphilosophie van zelf zich keert tegen elke zedelijke theorie, die de zedelijkheid herleidt tot een vorm, een wet zonder meer, zooals b.v. Kant dit welbewust doet. Zij doet dit tot zekere hoogte terecht, als zij n.l. zich beroept op de spontaneïteit, den drang, zonder welke het zedelijke leven niet kan bestaan. Dit hangt samen met den nadruk, dien zij legt op het leven, de beleving en daarin op het innige verband tusschen den mensch en de wereld, waarin hij leeft. Beide behooren bij elkander. Ze zijn met elkaar verwant. Zij moeten elkaar doordringen en verrijken. Vandaar de zin voor dienst en overgave, van het deel aan het geheel, het onderwerp aan het voorwerp. Vandaar de afwijzing van de Kantiaansche opvatting, alsof de mensch, die zijn plicht vervult, b.v. in den vorm van eenig hulpbetoon aan zijn medemensch, dit enkel doet om zijn plicht te vervullen, zonder dat hem iets gelegen zou zijn aan de werkelijkheid van het welzijn van den vreemde, of alsof het aangaat te zeggen: handel zóó, dat gij kunt oordeelen: ik ben goed, of zóó, dat gij u zelf kunt achten. Het vonnis, dat Scheler, in aansluiting aan Sigwart, over deze theorie velt, het verwijt van Pharizeïsme, moge te hard zijn — hij heeft in zooverre gelijk, dat een willen van iets, aan de werkelijkheid waarvan ons niets gelegen is, is een wil, die datgene niet wil wat hij wil, en de bloote realiseering van het beeld van een goeden wil, b.v. in den wensch zóó te willen, of het oordeel over het willen: het is goed, waarbij men deze realiseering tot inhoud van het

willen maakt, is toch eene houding, die ver van de werkelijke zedelijkheid afstaat[1]).

In zooverre is de levensphilosophie met haar levensdrang en realiteitszin verklaarbaar en welkom als reactie tegen een louter formeele ethiek van den plicht om den plicht. Hier wordt plaats gemaakt voor sympathie en liefde, voor onbevangenheid en natuurlijkheid, voor bezieling en innerlijken drang. Het oude ,,prius vivere, dein philosophari'', eerst leven en daarna over het leven nadenken, drukt een waarheid uit voor alle tijden. En onze tijd met zijn erfelijke belasting met rationalisme en techniek heeft een fellen honger naar wat hem weer in verband kan brengen met de levende werkelijkheid, die maar al te zeer is geabstraheerd en gemechaniseerd. Hier geldt het wrange woord van den Prediker: ,,Een levende hond is beter dan een doode leeuw''[2]). Of de klacht van Augustinus, als hij, moe van woorden en begrippen en arm aan waarachtig leven en echte levensvreugde, op een feestdag met zijne vrienden, jonge intellectueelen zooals hij, door Milaan wandelt en een dronken bedelaar opmerkt, die vroolijk schertst, de bittere opmerking niet kan inhouden, dat zij met al hun inspanning nog niet zoover gekomen zijn als deze man. Zóó dorst Augustinus naar het leven. De ,,struggle for life'' is hier geanticipeerd. Levensdrang is het geheim van zijn leven, zoowel in zijne afdwalingen als in zijn bekeering. ,,Alles wil leven. Zelfs alle onredelijke dieren, welken het niet gegeven is aan deze dingen te denken, duiden zij niet, van de onmetelijke draken tot de kleine wormpjes toe, met alle mogelijke bewegingen aan, dat zij willen zijn en daarom den dood ontvluchten? Wat? De boomen en alle planten, die geen gevoel hebben om met kennelijke bewegingen het verderf te vermijden, hechten zij, om hun kruin in de lucht te kunnen opsteken, zich niet met hun wortel in de aarde, waardoor zij voedsel zuigen en zoo hun zijn op eenige wijze handhaven? Zelfs de lichamen, waaraan niet alleen gevoel, maar zelfs het vegetatieve leven ontbreekt, verheffen zich zóó naar boven of dalen af naar beneden of zweven in het midden, dat zij hun wezen daar, waar zij volgens hun aard kunnen zijn, bewaren[3]).'' En om nu van het laagste tot het hoogste over te gaan — de mensch wil vóór en in alles leven: ,,Ik versta, dat ik niet kan verstaan tenzij ik leef

[1]) M. Scheler, Der Formalismus u. s. w., S. 120.
[2]) Pred. 9 : 4.
[3]) Augustinus, De Civ. Dei XI, 27.

en versta nog zekerder, dat ik door te verstaan meer levend word'' [1]). En in hoogster instantie zoekt hij het leven in God en in God het leven. Hij prijst God als: ,,Waar en hoogste leven, in wien en van wien en door wien leeft alles wat waarlijk en ten volle leeft'' [2]) en belijdt: ,,Als ik U, mijn God, zoek, zoek ik het zalige leven. Ik zal U zoeken, opdat mijne ziel leve'' [3]).

Deze aanhalingen uit Augustinus zijn van belang, omdat zij eene zekere synthese uitdrukken van de antieke en de christelijke levensopvatting, die, hoe zeer onderling verschillend, dit gemeen hebben, dat zij het zijn boven het bewust-zijn, het leven boven het denken stellen. In zooverre de levensphilosophie dus reageert tegen een formeele, rationalistische of logicistische zedelijkheid is zij in goed gezelschap. Maar zij doet meer. Zij maakt het leven tot laatste, volstrekte grootheid en meet daaraan ook de waarheid en de zedelijkheid. Hierbij rijst onmiddellijk de vraag: Wat is het leven, hetzij dan met kleine of met hoofdletter geschreven? De gemakkelijkheid en de kwistigheid, waarmede op het leven een beroep gedaan wordt, strooken niet met de bepaaldheid en klaarheid van dit begrip. Ik denk, om een recent voorbeeld te noemen, aan Alb. Schweitzer, die zijne ethiek als de ,,Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben'' inleidt: ,,Wahrhaft ethisch ist der Mensch nur wenn er der Nötigung gehorcht, allem Leben, dem er beistehen kann, zu helfen und sich scheut, irgend etwas Lebendigem Schaden zu tun. Er fragt nicht, inwiefern dieses oder jenes Leben als wertvoll Anteilnahme verdient, und auch nicht ob und inwieweit es noch empfindungsfähig ist. Das Leben als solches ist ihm heilig'' [4]). Deze levenswil wordt algemeen gemaakt: ,,In meinem Willen zum Leben erlebt sich der universale Wille zum Leben anders als in den andern Erscheinungen'', in zooverre in den zedelijk geworden mensch ,,ein von Ehrfurcht vor dem Leben und Hingebung an Leben erfüllter Wille zum Leben in der Welt auftritt.'' Maar wat, als het smartelijke raadsel zich voordoet ,,mit Ehrfurcht vor dem Leben in einer Welt zu leben, in der Schöpferwille zugleich als Zerstörungswille und Zerstörungswille zugleich als Schöpferwille waltet?'' [5])

---

[1]) Augustinus, De vera religione, 97.
[2]) Augustinus, Solil. I, 3.
[3]) Augustinus, Confessiones X, 20.
[4]) Alb. Schweitzer, a. a. O., 2r T., S. 240.
[5]) Alb. Schweitzer, a. a. O., S. 241 f.

Dit raadsel is niet alleen smartelijk, het is ook doodelijk voor de levensphilosophie. Het leven als zoodanig heeft geen norm, geen wet, die tusschen goed en kwaad onderscheidt. Het is de absoluut gemaakte relativiteit, zonder qualitatieve, althans wezenlijke onderscheidingen. De kracht van het leven is niet de maat van zijn waarde. Is de aard van het leven zuiver biologisch? Bestaat hij in de vitale waarden, die Scheler ons deed kennen? In de hoogere waarden van esthetischen, intellectueelen of van ethischen en religieuzen aard? Het antwoord op deze vraag kan het begrip leven niet schenken. Daarmede teekent het zich zelf als ethisch indifferent, m. a. w. zoodra het als laatste grootheid zich opwerpt, is het ethisch ongenoegzaam of on-ethisch. Het is dan ook verklaarbaar, dat de cultuurphilosophie dikwijls overslaat in eene metaphysica, die aan het Leven zekere geheimzinnige trekken van volstrektheid, majesteit, soms zelfs goddelijkheid toekent. Maar deze trekken zijn aan de cultuur eigenlijk vreemd. Zoo verklaart zich eenigszins de felheid, waarmede Rickert tegen de levensphilosophie als modephilosophie optreedt. Het steunpunt van zijn critiek ligt in de stelling: „dass man beim Philosophieren über das Leben mit dem Leben allein nicht auskommt" [1]). Het leven alleen is inderdaad onvoldoende. Het is gebonden aan normen, waardoor datgene wat is zonder meer, aan lust, neiging, drang of wil, wordt ondergeschikt gemaakt aan datgene wat behoort te zijn, in naam hetzij dan van het geweten, geldende waarden, den wil van God. Hier ligt de kracht van Rickert's standpunt. Hij wordt daarbij zijdelings gesteund door Scheler, die de vitale waarden wèl hoog aanslaat, maar in de waardenschaal slechts de tweede plaats laat innemen, onder de volstrekte waarden en lager nog onder die der heiligheid. Hij merkt op, dat, biologisch beschouwd, als levend wezen zonder meer, de mensch volstrekt niet het hoogste of sterkste wezen is. Zoowel Spencer als Nietzsche hebben beweerd, dat het leven de hoogste waarde is. Scheler meent, dat, zuiver biologisch geoordeeld, de mensch veeleer een „faux pas" is op den weg, dien het leven op de aarde in zijn ontwikkeling genomen heeft. Kent men geen hoogere waarden dan de biologische, dan is de mensch, met en ondanks zijne beschaving, „ein krank gewordenes Tier". Wil men den mensch als het hoogste in waarde van alle levende wezens rechtvaardigen, dan moet men andere waarden als hoogste

[1]) H. Rickert, Die Philosophie des Lebens[2], 1922, Vorw., S. VII.

in rekening brengen, die van het heilige en geestelijke waarden. De mensch is drager van handelingen, die onafhankelijk zijn van zijne biologische organisatie en in staat waarden, die met deze handelingen overeenstemmen, te zien en te realiseeren. Scheler spreekt er van, dat „eine allem Leben überlegene Ordnung von Akten und Inhalten (Werten) zur Erscheinung kommt und zugleich eine neue Einheitsform dieser Ordnung, als die wir die personale (im Unterschied zu Ich, Organismus usw.) anzusehen haben und deren Band Liebe und auf sie fundiert reine Gerechtigkeit ist". De waarde van den mensch bestaat dus in wat hij meer is dan mensch, d. w. z. als levend wezen. „Er ist ein Ding, dass sich selbst und sein Leben und alle Leben und alles Leben transzendiert" [1]). Scheler onderscheidt dan ook „Geist-wesen" van „Lebe-wesen". Het eerste gaat uit boven de sfeer van de biologie en de humaniteit. Het heeft deel aan de geestelijke waarden en de heiligheid.

Hiermede is gezegd, dat het leven, zuiver immanent en monistisch opgevat — en deze opvatting geldt, als van het leven als eenheid en vooral van het Leven als hoogste eenheid wordt gesproken — onvoldoende is om de zedelijkheid te verklaren en te voeden. Het houdt geen rekening met de onderscheiding, die tusschen de verschillende waarden bestaat en die niet slechts een verschil van graad, doch van aard beteekent. Het verstaat niet den zin van het offer van het leven, het af-sterven van wat het leven aan waarden bezit, het paradoxale woord van Jezus: „wat baat het een mensch, zoo hij de geheele wereld gewint en schade lijdt zijner ziel, of wat zal een mensch geven tot lossing van zijne ziel," en: „want zoo wie zijn leven zal willen behouden, die zal het verliezen, maar zoo wie zijn leven zal verliezen om mijnentwil, die zal het vinden" [2]). Het verstaat allerminst Jezus zelf, die vrijwillig zijn leven aflegt, en het kruis als het teeken der hoogste levens-kunst en levenswijsheid.

Daarbij vraagt de levensphilosophie veel crediet om als positieve leefregel te kunnen gelden. De stelling, dat het leven niet het hoogste goed is, is minder betwistbaar dan die, dat het leven zonder meer het leven waard is. Schopenhauer heeft daarvan het zijne gezegd. Ik denk aan zijn uitspraak: „das Leben ist herrlich zu sehen, schrecklich zu sein". Keyserling geeft eene variatie op dit

---

[1]) M. Scheler, Der Formalismus, u. s. w., 298.
[2]) Matth. 16 : 25 v.

thema in de woorden: „Das Leben ist nicht zu leben, nur auszudrücken". Eene zedelijkheid, die berust op eerbied voor het leven, zonder eenige differentiatie t.a. van dezen eerbied en dit leven, is niet in staat den mensch stuur en stuwkracht te geven. Nietzsche, de enfant terrible der levensphilosophie, heeft aan den „Übermensch", als de „blonde Bestie" volkomen volmacht te geven om zich zelf uit te leven zonder pardon voor de zwakken. De eugenetiek en menscheneconomie, die het leven — in dit geval van de soort en het ras —, trachten te veredelen, staan met het zedelijk oordeel op slechten voet. Ik herinner mij een gesprek van een scheikundige en een medicus. Het ging over de toename der bevolking en het te kort aan levensonderhoud, dat in de toekomst dreigt. De eerste zegt: gij, medici, houdt de oplossing tegen door uw hygiene en prophylaxe. Gij houdt veel te veel menschen, ook zwakken, in het leven. De tweede antwoordt: Gij doet, voor uw doel, ook nog niet genoeg. Alle chemische middelen tot verdelging van menschen, die in den grooten oorlog zijn toegepast: bommen, stikgassen enz., hebben het aantal menschen ten slotte niet noemenswaard verminderd en juist de besten en sterksten weggenomen. Daarop weer de eerste: Ja, alleen een natuurcatastrophe zou kunnen helpen, b.v. een, waardoor een heel werelddeel werd verzwolgen. Een dergelijk gesprek, dat zich volkomen buiten de zedelijke sfeer beweegt en het leven als zoodanig absoluut maakt als waarde, moet eindigen in naturalisme en tragiek. Het is trouwens verrassend, hoe weinig ernstig dergelijke theoretische beschouwingen in de practijk van het leven worden opgevat. De beide sprekers van zooeven laten in hun persoonlijk leven motieven gelden van geheel anderen aard dan hunne wetenschappelijke stellingen. Zij sparen de zwakken en offeren zich voor anderen op. Maar als het zedelijke besef niet sterk genoeg is om naast en zelfs ten koste van de theorie zich te laten gelden, zijn zij zedelijk verloren.

Het leven zonder meer verloopt in zich uitleven. Evenals een rivier zonder oevers haar water niet kan vasthouden en voortstuwen, zoo behoeft het leven een norm, een ideaal, een taak en een plan om inderdaad leef-baar en vrucht-baar te kunnen zijn. Het is niet in de laatste plaats de zedelijkheid, die dit illustreert door de behoefte aan meer-leven of aan meer-dan-leven, om de categorie van Simmel hier toe te passen.

Dit beteekent niet, dat het leven alleen zou moeten worden beheerscht door een wet, een norm, een ideaal. Aan deze groot-

heden ontbreekt juist datgene wat het leven, ondanks al zijn tekort, als onwaardeerbaar goed bezit: de werkelijkheid en daarin de kracht. Vandaar dat de zedelijkheid zich moet kunnen beroepen op een grootheid, die boven het leven uitreikt, niet als leven-loos, maar als levend in hooger zin. Zoo spreekt de Bijbel van den levenden God, van het eeuwige leven. Dit bedoelt ook de tegenstelling tusschen wet en genade, in zooverre de eerste eischt, de tweede geeft en dus de eerste doodt, terwijl de tweede levend maakt. In dezelfde richting wijst de opvatting der liefde als vervulling der wet.

Hiermede is aan de levensphilosophie haar plaats aangewezen. In zooverre zij verband legt tusschen het zedelijke leven in het bijzonder en het leven in het algemeen en op de spontaneïteit van alle leven den nadruk legt en aan het leven inhoud en vorm wil geven, heeft zij hooge waarde. Maar zij faalt, als zij het leven in het algemeen tot maatstaf van willen en einddoel van handelen wil maken. In zooverre wordt zij gedrukt door het karakter van immanentie, dat haar eigen is. Dit beteekent een zedelijk indifferentisme, dat feitelijk onbestaanbaar is en dan ook, om te bestaan, de zedelijkheid geweld aandoet. Het leven beteekent veel, maar niet alles en het kan te meer beteekenen naarmate het zijn grenzen meer beseft.

HOOFDSTUK IV
UITSLUITEND ZEDELIJKE FACTOREN

A. ORIËNTEERENDE OPMERKINGEN

I. OVERGANG.

Na wat wij vroeger hebben opgemerkt over de twee richtingen, waarin het antwoord kan worden gezocht op de vraag: wat is de grond van het zedelijke? behoeft deze overgang niet veel tijd te kosten. Het maakt een principieel verschil, of ik onmiddellijk, van te voren vaststel — hoe en op welken grond dan ook — wat goed is, dan wel of ik eerst achteraf, na te hebben opgemaakt welk effect eenige gezindheid of daad heeft, daaruit besluit of ik haar het praedicaat goed zal toekennen. Dit effect behoort dan eigenlijk tot eene andere orde dan die der zedelijkheid. Men laat uitmaken wat goed is door den graad van genot, dien het verschaft, het nut, dat het doet, het geluk, dat het veroorzaakt, de overeenstemming, waarin het zich bevindt met wat ik noem de natuur, de cultuur, het leven, in zooverre het deze grootheden bevordert. Daarin bestaat onderling groote verscheidenheid, zoo niet verschil. De maatstaf wordt in het subject of in zijn betrekking tot een object gelegd. Hij kan ontleend zijn aan een sfeer van mindere of meerdere differentiatie, omvang en diepte. Soms is de theorie zeer simplistisch, zooals het utilitarisme, soms zóó samengesteld, dat zij de grenzen van het schema te buiten gaat. Als men b.v. goed noemt wat het Leven bevordert en dit leven dan maakt tot alles wat is, als beweeglijke en zich ontwikkelende grootheid, heeft men te doen met een theorie, die volstrekt niet empirisch is, in den zin, dat zij tot het direct gegevene en ervaarbare zich bepaalt, maar een, die zich beroept op eene trans-empirische, mysterieuze werkelijkheid, die inderdaad wel met een hoofdletter mag worden ingeleid. Hoe dit zij, en wij komen hierop nog terug, deze geheele richting, die het zedelijke tot het niet-, d. w. z. het beneden-zedelijke tracht te herleiden, hebben wij aan ons laten voorbijgaan. Zij maakt nu plaats voor

eene andere, die het zedelijke als zoodanig aanvaardt. Zij eerbiedigt de categorie goed-kwaad als laatste, onherleidbaar, hetzij direct of indirect, tot een der bovengenoemde categorieën van niet-zedelijken aard. Zij buigt voor het zedelijk moeten als categorisch, voor den zedelijken wil, smaak, inzicht, of hoe men het noemen moge, als beslissende uitspraak, waarvan geen hooger beroep mogelijk is. Dit is een principieel verschil, dat wij hebben geconstateerd. Wij staan nu voor de vraag, hoe zich deze volstrekte waardeering van de zedelijkheid feitelijk aan ons voordoet en hoe zij zich laat handhaven. De eerste vraag wordt beantwoord door het beeld van een aantal karakteristieke vormen, waarin zich de algemeene onderstelling differentieert, de tweede door de evenzeer karakteristieke motiveering van deze vormen. Wij beginnen met het laatste, omdat daarbij onmiddellijk de grens zich vertoont tusschen wat in dit hoofdstuk valt, omdat met uitsluitend zedelijke factoren wordt gerekend en wat hierbuiten valt, omdat met meer-dan-zedelijke factoren rekening wordt gehouden.

II. TWEEËRLEI MOGELIJKHEID.

Ook deze dubbele mogelijkheid is ons reeds vroeger ontmoet. Wij kunnen in hoofdzaak daarnaar verwijzen. Het is mogelijk, dat men zegt: wat zedelijk goed is dient zich als zoodanig bij mij aan met onweerstaanbaar gezag. Ik erken dit. Ik tracht misschien den aard van dit gezag, zijn zin, zijn wezen, te bepalen, maar verder kan ik niet gaan. Goed is goed, zooals waar waar, schoon schoon, heilig heilig is. Dit zijn laatste gegevens, geestelijke, in dit geval zedelijke, axioma's, principe's, die men niet herleiden of ondergraven kan. Het is ook mogelijk, dat men zegt: Alles wat zooeven gezegd is, is waar, doch het is niet de laatste waarheid. Het is het vóór-laatste. Want het gaat niet aan b.v. het goede, ware, schoone, heilige en wellicht andere principe's op zich zelf te laten staan. Zij moeten met elkander in verband worden gebracht en komen daarmede te liggen in een gemeenschappelijke bedding, te behooren tot een hoogere orde, scheppingen te zijn van eene volstrekt souvereine macht. Met opzet worden hier slechts eenige algemeene aanduidingen gegeven. Zij zouden kunnen worden gepreciseerd door de onderscheiding tusschen metaphysisch en religieus verband, in zooverre de zedelijkheid, en eventueel ook andere geestelijke grootheden, worden geacht te rusten in eene orde, een wereldgeheel, of wel scheppingen te zijn van een boven-wereldschen, persoonlijken

wil. In elk geval kunnen wij voorloopig volstaan met een beroep op wat genoemd werd: boven-zedelijke factoren. De bedoeling is, dat hierbij het zedelijke niet van zijn eigen kenmerk en autoriteit wordt beroofd, doch mèt deze opgenomen in een hooger, vorm-gevend of scheppend verband.

III. DE EERSTE MOGELIJKHEID.

Het klinkt eenvoudig van ééne mogelijkheid te spreken. De bedoeling is daarbij, dat gehandeld wordt over die theorie, welke het zedelijke zonder meer, de categorie goed-kwaad, laat gelden als oorspronkelijk, om het zoo uit te drukken autochthoon, autonoom, onherleidbaar, onschendbaar. Maar inderdaad staan wij voor tal van mogelijkheden en theorieën. Hierop werd gedoeld bij de vraag, hoe zich de volstrekte waardeering der zedelijkheid feitelijk voordoet en bij de verwijzing naar het beeld van een aantal karakteristieke vormen, waarin zich de algemeene onderstelling differentieert.

Al aanstonds moet men hierbij onderscheiden tusschen de psychologische en de transscendentale richting. De eerste raadpleegt de verschijnselen van het zieleleven. Zij stuit op het psychologische feit, dat zich ten opzichte van gezindheden en gedragingen een oordeel laat gelden, dat zijn: goed of kwaad uitspreekt. Deze uitspraak kan ieder bij zich zelf en bij anderen bevinden. Zij is concreet, niet abstract, d. w. z. zij doet zich voor in het zedelijke leven van den mensch als eene reeks van oordeelen, die hij velt. Zij is materieel, niet formeel, d. w. z. zij geldt niet als een uitspraak in het algemeen, maar zij heeft tot inhoud bepaalde gezindheden en gedragingen, die als 't ware haar stof vormen. Het is deze methode, die wordt toegepast door Prof. Heymans en die hij de empirisch-analytische noemt. Hij stelt de vraag: welke zijn de ervaringen, die ons aanleiding geven naar een criterium der zedelijke beoordeeling te zoeken en hoe komen wij in het algemeen op de gedachte, dat er zulk een criterium bestaat? Het antwoord luidt: „Zu diesem Gedanken veranlasst uns nichts anderes als die Erfahrung der sittlichen Billigung und Missbilligung, welche wir täglich in uns selbst erleben". In tallooze gevallen, tegenover eigene of anderer handelingen of wilsbewegingen „dringt sich nit unbezweifelbarer und anscheinend unmittelbarer Evidenz die Einsicht auf, dass diese Handlungen oder Willensregungen gut, sittlich, wertvoll, oder aber auch böse, unsittlich, verwerflich sind".

Dit zedelijk oordeel gaat parallel met het logische en esthetische. Alles samenvattend noemt hij deze methode formeel empirisch-analytisch, materieel psychologisch. „Empirisch, sofern sie von den tatsächlich gegebenen sittlichen Urteilen ausgeht; analytisch, sofern sie aus diesen gegebenen sittlichen Urteilen ein in denselben sich offenbarendes allgemeines Gesetz oder allgemeines Kriterium abzusondern versucht; psychologisch endlich, sofern jene sittliche Urteile eben als Bewusstseinstatsachen gegeben sind uns das gesuchte Gesetz oder Kriterium die verborgene letzte Voraussetzung, welche diesen Bewusstseinstatsachen zugrunde liegt, erkenntlich machen soll'' [1]).

Van deze methode onderscheidt zich eene andere, welke Dr. Heymans de criticistische noemt, en die wij ook de transscendentale kunnen noemen. Zij is die, welke aan den naam van Kant en het neo-kantianisme verbonden is. Zij is niet tevreden met de feitelijke, empirische uitspraken van het zedelijk oordeel. Deze gaan over eene bepaalde, gegeven stof, hetzij dan handelingen of gezindheden. Maar deze stof is als zoodanig zedelijk indifferent. Het komt aan op het oordeel goed-kwaad, dat wordt geveld. Niet op de verschijnselen, maar op de structuur van het zieleleven komt het aan, niet op wat in den tijd verloopt en door de persoon tot stand gebracht wordt, maar op wat als tijdlooze en onpersoonlijke vorm of norm a priori geldt. Dus niet de oordeelende persoon, maar het onpersoonlijke oordeel als categorie van den geest heeft het laatste woord. Dit is de gemeenschappelijke geest der critische philosophie, hoezeer deze zich in allerlei toonaard te kennen geeft. Kant drukt dit zóó uit: „In der Unabhängigkeit von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkühr durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren ein Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit'' [2]). En in deze richting gaat Windelband, die door Dr. Heymans bepaaldelijk als vertegenwoordiger der „kritizistische Methode'' wordt bestreden, als hij zegt: „Die praktische Philosophie kann die sittlichen Maximen weder durch eine allseitige Induktion gewinnen, noch aus irgend welchen theoretischen Erkenntnissen der Metaphysik, der Psychologie oder der empirischen Gesellschaftslehre ableiten; aber die Ethik kann sich an jeden mit dieser Argu-

[1]) G. Heymans, a. a. O., S. 4 ff.
[2]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 1 Th. 1 B. 1 Hauptst. E. 8 Lehrsatz IV.

mentation wenden: Du bist überzeugt dass es ein absolutes Mass gibt, nach welchem entschieden werden soll, was gut und was böse ist: wohlan, wenn du dich recht besinnst, wirst du finden, dass das nur möglich ist, wenn die Geltung gewisser Normen als unerlässlich anerkannt wird" [1]). Deze methode is abstract en formeel, althans zooals zij door Kant wordt voorgedragen, voor wien de wetgevende vorm alleen bestaat in den categorischen imperatief van het „du sollst" zonder eenigen inhoud, zonder eenige richtlijn, tenzij dan de evenzeer formeele: „Handle so dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" [2]); ook zonder eenig begeleidend gevoel, tenzij dat van achting voor de zedewet.

Bij de neo-kantianen is dit anders, althans bij de door Windelband vertegenwoordigde groep. Terwijl de z.g. Marburger school alle stof aan het denken en oordeelen onttrekt en de zedelijkheid tot een immanent oordeel herleidt, leggen Windelband en de zijnen den nadruk op de waarden, zoowel theoretische als atheoretische, die gelden voor den geest. Hiertoe behoort het goede, dat niet slechts als zedewet heerscht over het individueele willen, maar dat in de persoonlijkheid als het ware vleesch en bloed wordt. Hierdoor wordt de mogelijkheid geschapen om, zooals Windelband het uitdrukt, „die Kluft zwischen der natürlichen Anlage des Individuums und dem allgemeingültigen Sittengesetz durch die zugehörigkeit der Person zu den grossen Zusammenhängen des geschichtlichen Lebens auszufüllen, welche berufen sind, das Sittengesetz in der Erscheinungswelt zu verwirklichen" [3]).

Weer anders is de wending, die de phaenomenologie, bepaaldelijk zooals zij door Scheler wordt vertegenwoordigd, aan het onderwerp geeft. Scheler stelt zich niet tevreden met de psychologische gegevens in zake goed en kwaad, maar vindt daarin, als in de verschijnselen, het wezen, d. i. het eigenlijke, typische, verborgen. Dit moet worden ontdekt en in zijn wezenlijke trekken geschouwd. Het is niet iets, waarvan men kan zeggen, dat het bestaat. Het valt ook niet samen met den schouwenden zin. Maar deze is er op gericht, met de persoonlijke belangstelling van de liefde of van den haat. Het is iets van waarde of van onwaarde, niet iets formeels, maar iets materieels, dat de persoon tot in het diepst van haar wezen ontroert en boeit.

---

[1]) W. Windelband, Präludien[6], 2r B., 1919, S. 111.
[2]) Kant, a. a. O., § 7.
[3]) W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, 1914, S. 281.

Goed en kwaad zijn wat hij noemt „Personwerte" [1]). De persoon, niet de wil, is drager van waarden. Deze worden geschouwd, niet gemaakt. Zij gelden voor en van den mensch.

Ziehier allerlei richtingen, waarin zich de, laat ons haar noemen intuïtieve opvatting van goed en kwaad ontwikkelt: psychologisch, transscendentaal, logisch, waardetheoretisch, phaenomenologisch. Deze richtingen loopen zeer ver en daarbij ver uiteen. Het is b.v. mogelijk, dat goed en kwaad worden opgevat als reëele grootheden, ideeën of krachten, waardoor de wereld wordt geleid en dus metaphysische beteekenis erlangen. Zoo schijnt het b.v. — en het is meer dan schijn — bij Scheler. Het kan ook zijn, dat goed en kwaad louter psychologische onderscheidingen blijven en een vlak weefsel van gevoelens en waardeeringen ontstaat, dat weinig meer is dan psychologisme. Men denke aan het fictionalisme van Vaihinger [2]). In het eerste geval komen wij buiten de grenzen van de sfeer der alleen-zedelijke factoren. In het tweede dreigen wij tot het terrein der niet- of beneden-zedelijke factoren te worden teruggedrongen.

Toch behoeven deze uitersten ons niet onzeker te maken ten opzichte van het karakter van het terrein, dat wij hebben betreden. Al deze vormen van verklaring van het zedelijke phaenomeen stemmen toch hierin overeen, dat zij het onderscheid tusschen goed en kwaad aanvaarden als onherleidbaar, laatste gegeven, op welke wijze zij daarvan dan ook weet mogen hebben, door de ervaring, de zedelijke bezinning, het waardeeringsoordeel, de persoonlijke intuïtie. Zij weigeren het zedelijke tot het niet-zedelijke te herleiden en evenzeer het van het meer-dan-zedelijke af te leiden. Zij handhaven de autonomie van het goede. Dit neemt niet weg, dat wij toch niet voor deze onderscheidslooze massa mogen blijven staan. Het zal er op aankomen eenige onderscheidingen te maken.

IV. ONDERSCHEIDINGEN.

Wij behoeven deze onderscheidingen eigenlijk niet eerst te maken. Ze zijn in allerlei vorm gegeven. De meest voor de hand liggende is wel die, welke zich aansluit bij de oude verdeeling der z.g. drie zielsvermogens: verstand, wil, gevoel. In elk geval wil men zich van de natuur op den geest, van wat buiten op tot wat binnen is,

---

[1]) M. Scheler, Der Formalismus u. s. w., S. 23.
[2]) H. Vaihinger, Philosophie des Alsob, 1911.

beroepen, als laatste gegeven, waartoe alle kennen en handelen moet worden herleid. Dit is het gemeenschappelijke steunpunt van het criticisme en het idealisme, en daarin ligt hun kracht en hun zwakheid beide. Noem het rede, geest, kenvermogen, zelfbewustzijn, persoon, genie — altijd is ten slotte hetzelfde bedoeld. Het is bekend, dat Kant's wijsbegeerte daarvan uitgaat in hare onderscheiding van „theoretische Vernunft", „praktische Vernunft" en „Urteilskraft". Voor hem behoort de zedelijkheid bepaaldelijk tot het tweede lid. Zij is zaak van den wil en van dezen alleen. En deze onderscheiding werkt door ook in het neo-kantianisme. De Marburger school verabsoluteert de theoretische rede in zooverre zij alles tot een oordeel herleidt. Windelband met de zijnen — met uitzondering tot zekere hoogte van H. Rickert — met zijne onderscheiding van het ware, het goede en het schoone volgt Kant van nabij. Hij kan b.v. voor den godsdienst geen eigen sfeer van het zieleleven vinden, omdat, „mit jener Dreizahl des Logischen, Ethischen und Ästhetischen der Umfang der psychischen Funktionen in Vorstellen, Wollen und Fühlen erschöpft ist" [1]). Prof. Heymans onderscheidt, volgens dezelfde onderstelling, de plichttheorie, de esthetische theorieën en de logische theorie, en als hij daarna dan de zijne als objectiviteitstheorie daarvan onderscheidt, toont deze toch zeer nauwe verwantschap met de laatste, de logische theorie. Alleen Scheler, om ons tot de bovengenoemde richtingen te bepalen, maakt zich min of meer los van het schema, in zooverre de zedelijkheid te doen heeft met persoonlijke waarden, die in de eerste plaats zaak zijn van zijn, niet van handelen of van willen.

Wij behoeven het genoemde schema niet zonder meer te aanvaarden om er voorloopig gebruik van te maken ten einde tot zekere indeeling te geraken op het groote en boschrijke terrein der intuïtieve ethiek. Men kan het goede zoeken op het terrein van den wil, de „praktische Vernunft" van Kant, zonder meer. Men kan het zoeken op het terrein van het gevoel, op de wijze van het „sittliche Urteil" van Herbart. Men kan het ten slotte zoeken op dat van het inzicht, zooals b.v. Clarke met zijn beroep op „reasonableness". Als wij deze verschillende typen ontwikkelen, wordt elk daarvan, bepaaldelijk als het tegenover andere wordt gesteld, eenzijdig. Maar wat wil men? Het typische is met het

[1]) W. Windelband, Präludien, 2r B., S. 229.

eenzijdige één. Het vindt in die eenheid zijn waarde. Het mag er zijn, mits het slechts niet het eenige wil zijn. Dit is bij de theorieën, die hier als voorbeeld worden gesteld, intusschen te zeer het geval. Prof. Heymans ontwikkelt met groote bezadigdheid, hoe bij het zedelijk oordeelen allerlei pleegt te gebeuren. Sterkere of zwakkere gemoedsaandoeningen komen in beweging. Wij keuren goed, achten, bewonderen of omgekeerd. Wij oordeelen, dat een handeling onze achting verdient; wie anders oordeelt, diens reactie noemen wij onjuist en valsch. Ten slotte voelen wij ons gedrongen den een te beloonen en den ander te straffen [1]). Zoo hebben de ethische gevoelens, naast de emotioneele en intellectueele, ook eene volitioneele zijde. Waar is de grens en zelfs waar valt het accent? zou men soms geneigd zijn te vragen. De Grieken wisten wel wat zij deden, toen zij het goede en het schoone tot één begrip samensmeedden: de kalokagathia. En ons woord wijs, in onderscheiding van verstandig, draagt voor den nadenkenden taalgebruiker in zich de innige, veelszins natuurlijke alliage van het zedelijke en het intellectueele metaal. Het is zooals Martineau zegt: „Conduct, as an object of contemplation, touches so many varieties of feelings that it is no wonder if each in turn has claimed to be its principal function and to lie closest to its essence. It may commend itself as happy for the agent; as rationally adapted to its scene of things; as useful for the world; as beautiful or majestic; and our sentiments towards it may be supposed to come from interest, from reason, from good will, or from good taste" [2]).

Dit citaat maakt wel zeer duidelijk, dat wij, als wij de drie, min of meer psychologisch georienteerde, richtingen volgen, niet tusschen de eene of de andere als eene of eenige kunnen kiezen. Dit leidt tot eenzijdigheid en erger. Er schuilt waarheid in de opmerking: „Was die Unsittlichkeit der Gegenwart ausmacht sind die vielen zugeschlossenen Türen, die wir überall sehen, die vielen Entweder-Oder, die sinnlosen, unreifen und ungebildeten ethischen Radikalismus und Fanatismus" [3]). Het Evangelie zegt: „Een ieder koninkrijk, dat tegen zich zelf verdeeld is, wordt verwoest; en een iedere stad, of huis, dat tegen zichzelf verdeeld is, zal niet

---

[1]) G. Heymans, a. a. O., S. 33.
[2]) J. Martineau, o. c. Vol. II., p. 485.
[3]) H. Leisegang, Zum Verhältnis von Ethik, Religion und Philosophie, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1929, 3 H. S. 182.

bestaan'' [1]). Dit geldt ook van den staat in het klein, die mensch heet. Als de verschillende krachten, lichaam en geest, denken en willen, oordeel en gevoel niet samenwerken, maar elk hun eigen weg gaan of elkaar bestrijden, kan de mensch niet bestaan. Zijn innerlijke eenheid wordt beschadigd en ten slotte verwoest. Dit beteekent natuurlijk niet, dat methodisch en technisch geen onderscheidingen zouden moeten worden gemaakt. Deze bestaan inderdaad en de zin voor differentiatie is een eerste voorwaarde van leven en wetenschap beide. Maar hiermede mag niet de wezenlijke eenheid worden losgelaten.

Wij behoeven dan ook niet te kiezen tusschen de verschillende richtingen volgens hun psychologische orienteering. Maar wij ontwikkelen ze slechts, om zoo het intuïtivisme op ethisch terrein zoo veelzijdig mogelijk te kunnen schetsen. Wij onderscheiden dus tusschen voluntaristisch, esthetisch en rationalistisch intuïtivisme. Als men in 't algemeen voor elk daarvan een categorie wil kiezen, dan geldt voor de eerste de tegenstelling plichtmatig-onplichtmatig, voor de tweede schoon-leelijk, voor de derde juist-valsch. De eerste noemt goed wat de wil als plichtmatig erkent; de tweede bevredigend wat het gevoel voldoening schenkt; de derde redelijk wat het verstand als juist aanvaardt. Reeds deze woordverbindingen toonen welke richting het meest als direct zedelijk moet worden beschouwd. Dit is wel die, met welke wij beginnen: het voluntarisme.

B. VOLUNTARISTISCH INTUÏTIVISME

I. DE WIL.

Als in dit verband van wil wordt gesproken, beteekent dit iets anders dan de wil, die in de levensphilosophie ons is ontmoet, bepaaldelijk in de opvatting van Schopenhauer. Het was daar de onbewuste levensdrang, die zich laat gaan, zonder eenige persoonlijke, laat staan zedelijke qualiteit. Hier is de wil niet alleen het vermogen om een besluit te nemen, maar om ook dit besluit te bepalen. Wil is dus ten nauwste verwant aan vrijheid. Deze verwantschap treedt bij Kant dan ook overal op den voorgrond. Voor hem is de practische rede of het practische gebruik der rede: ,,ein Vermögen nur dasjenige zu wählen was die Vernunft als unab-

[1]) Matth. 12 : 25.

hängig von der Neigung als praktisch notwendig d. h. als gut erkennt''. De rede heeft hier dus te doen met datgene wat den wil bepaalt, die door Kant wordt beschreven als: ,,ein Vermögen den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Verwirklichung derselben .... zu bestimmen.'' Deze definities zijn zwaar van inhoud. Goed ligt op het terrein van de practische rede; het gaat dus om den wil en de handeling. Daarbij is het goede geen zaak van willekeur, maar van noodzakelijkheid, d. w. z. van zedelijke, niet natuurlijke noodzakelijkheid, van ,,sollen'', niet van ,,müssen''. Deze noodzakelijkheid sluit de vrijheid niet uit, maar in. De ware vrijheid bestaat in de overeenstemming van den wil met de zedewet. Zij is dáár waar de wil zich zelf kan zijn, d. w. z. niet door neigingen wordt afgeleid. Een wil, welks richtsnoer (Maxime) te allen tijde met de zedewet overeenstemt, is absoluut, in alle opzichten goed en de hoogste voorwaarde van alles wat goed is, meent Kant [1]). De tegenstelling plicht-neiging is constitutief voor de zedelijkheid van Kant. De plicht heeft alleen met zich zelf te doen, d. w. z. met het feit, dat hij te doen heeft met eene verplichting. Het komt er niet op aan, waarop deze betrekking heeft, of hij datgene, waartoe hij zich verplicht weet, gaarne of niet gaarne wil en doet. Daarbij komen neigingen in het spel. Men begeert iets, men heeft iets lief. Maar hierdoor heeft de plicht zijn zuiverheid ingeboet. Hij is onzuiver geworden. Vandaar dat Kant allen inhoud uit zijn zedelijkheid bant en haar zuiver formeel, apriori, tot eene zaak van moeten, dat door den wil als geldig wordt aanvaard, beperkt. In elk geval hebben wij hier te doen met een zuiver voluntaristisch intuïtivisme, dat zich op niets meer beroept dan op het ,,du sollst'', dat resonneert in het geweten.

Ook het woord geweten wordt door Kant gebezigd, in den zin van ,,die dem Menschen seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft.'' Wij noemen het woord met zeker voorbehoud, omdat het hier van alle religieuze gedachtenverbindingen moet worden losgemaakt en eenvoudig opgevat als wat het gezond verstand is op theoretisch en de goede smaak op aesthetisch terrein, dus een andere vorm voor wat Kant het practische gebruik der rede pleegt te noemen.

---

[1]) Kant, Kritik der prakt. Vernunft, 1 Th. 1 B. 2 H.

II. VORMEN.

Wat Kant voordraagt is nieuw door de diepte van motiveering en scherpte van formuleering, maar de nadruk, dien hij op den wil legt en op dezen als met den plicht een, is oud en algemeen. Hij wijst terug naar de Stoa, die de rede, den logos, hoe langer hoe meer in haar practisch gebruik opvatte en wel als plicht, formeel, zonder inhoud, zooals deze in het binnenste van den wijze resonneert, als gebod en toch niet als iets vreemds, omdat dit gebod samenvalt met zijn eigen diepste natuur. De wijze is dus een god in het klein, autonoom, onafhankelijk van alles wat buiten hem is en wat op zijne neigingen een beroep doet. Bepaaldelijk Epictetus is hier te noemen met zijn: ,,anechou kai apechou: verdraag en onthoud u''. Deze wijsbegeerte heeft eene lange, eervolle traditie, ook in de sfeer van het Christendom. Toch behoort zij daar eigenlijk niet thuis. Reeds in het O. Testament wordt, hoezeer de nadruk valt op de wet en de gehoorzaamheid, in de eerste plaats deze wet als wet van God, dus transscendent, beschouwd, en in de tweede plaats en in verband met het eerste deze gehoorzaamheid opgevat, althans in hope, als persoonlijke daad en deze als eene van liefde en vreugde tegenover den Algoede. Het N. Testament beteekent de vervulling van deze hoop. De wet wordt gezegd te dooden, de genade levend te maken; de liefde heet de vervulling der wet. In deze sfeer is het ongerijmd, dat iets goed is, omdat en voor zooveel het moet. Het moet veeleer, omdat en voor zooveel het goed is. Dit is christelijk gemeengoed geworden. Scheler tracht verband te leggen tusschen Kant's wantrouwen tegen de wereld en de natuur en het puritanistische Protestantisme. Hij vindt in beide de stemming van ressentiment, de wrange houding, die datgene wat voor haar onbereikbaar is nu ook zegt niet meer te willen bereiken, omdat het waardeloos of verkeerd is. Wat hij intusschen als ,,Tradition des Protestantismus puritanischer Färbung'' [1]) teekent, doet te kort aan het onderscheid tusschen de ,,eigenlijke'' en de zondige wereld en natuur, dat het Puritanisme in Gods naam altijd heeft gehandhaafd en evenzeer aan de geheele houding van Kant zelf. Men spare ons dezen ,,Philosoph des Protestantismus''.

Kant was zich wèl bewust van het onderscheid tusschen eene autonome en eene godsdienstig gemotiveerde ethiek en heeft zonder aarzeling de eerste gekozen en ontwikkeld. Eigenlijk kunnen

[1]) M. Scheler, Der Formalismus u. s. w., S. 68[3].

wij tot hem terugkeeren en bij hem blijven staan, als wij het voluntaristische intuïtivisme willen typeeren. Het is bij hem zeer zuiver, d. i. op zich zelf, geïsoleerd, te vinden. De mensch wordt losgemaakt van de natuur, die hem omringt en die slechts een chaos van verschijnselen vormt. En deze mensch, als zedelijk wezen, wordt losgemaakt van zijn natuurlijk bestaan, dat enkel door neigingen wordt beheerscht. Zoo is het dan de zedelijke mensch, of liever de zedelijke structuur van den mensch, de practische rede, die zich als wil manifesteert, waarom het bij de zedelijkheid gaat. Door Kant zijn de vormen, waarin zich deze zelfstandige, op den wil geconcentreerde zedelijkheid wikkelt, zóó streng en forsch getrokken, dat haar wezen onvergelijkelijk scherp uitkomt. Daarom concentreert zich van zelf de teekening van dezen vorm van intuïtivisme om hem. Dit hebben dan ook, van zeer verschillend gezichtspunt uit, Dr. Heymans en Max Scheler gedaan.

Intusschen is Kant in dit opzicht niet zonder wijziging door zijn geestverwanten gevolgd. De neo-kantianen, die hem het naast staan, zijn de mannen der z.g. Badensche school, Windelband en Rickert. Zij onderscheiden zich van Kant in zooverre zij naast en boven de z.g. werkelijkheid de waarden stellen en deze mede als voorwerp van wetenschap, maar dan methodisch eene geheel andere dan dat der natuurwetenschap, erkennen. Tot deze waarden behoort ook het goede, dat bepaaldelijk met den wil en de zedelijkheid te doen heeft. Deze waarde is zelfstandig, autonoom, autochthoon. Bepaaldelijk Rickert handhaaft en zuivert in zijn waardetheorie de Kantiaansche traditie. „Nicht: ich soll, sondern: ich will hat die Parole des wahrhaft sittlichen Menschen zu lauten . . . . In der Tat, wir haben der Pflicht zu gehorchen. Aber es ist ein eigentümlicher Gehorsam um den es sich dabei handelt . . . . Wer der Pflicht gemäss handelt, gehorcht, wie man auch sagt, dem Gewissen und dann nicht einem andern, sondern allein sich selbst" [1]). Dit is duidelijke taal. Zij valt geheel in het verlengde van Kant.

III. CRITIEK.

Van het voluntaristische intuïtivisme is veel goeds te zeggen. In de eerste plaats in zooverre het het intuïtieve besef van wat goed is eerbiedigt; in de tweede plaats in zooverre het den zetel van het

[1]) H. Rickert, Algem. Grundlegung der Philosophie, 1921, S. 326.

goede zoekt in den goeden wil. Het gaat hier om een bepaalde toepassing van wat Prof. Ovink als de taak van Kant voor de philosophie van onzen tijd in het algemeen ontwikkelt: „het vernietigen der hoogmoedige pretenties van het intellectualisme van het theoretische kennen . . . ." Hij meent dat dit er toe kan bijdragen om ons: „tegenover het mysterie der werkelijkheid, waarin wij leven, weer die deemoedig-religieuze houding te doen aannemen, die ons, beperkten geesten, betaamt" [1]). Het laatste kan ik, zooals nog nader zal blijken, niet inzien. Maar dit belet mij niet de waarde van het eerste te erkennen. Negatief is de waarde van het intuïtivisme reeds meermalen door ons aangedrongen bij de beoordeeling van de theorieën, die het zedelijke uit benedenzedelijke factoren trachten af te leiden. Het zedelijke heeft gezag, eigensoortig en volstrekt. Dit geldt niet slechts schijnbaar of nominaal. Het ontleent dit gezag niet aan een associatie van gevoelens of gedachten, waardoor men goed noemt wat eigenlijk nuttig is. Het laat zich ook niet beredeneeren, aannemelijk maken uit hoofde van niet-zedelijke motieven. Het beschikt over boven-persoonlijke geldigheid en legt zich suo jure, autoritair, op aan den mensch. En deze mensch is hij, in wien zin is voor plicht, voor onvoorwaardelijke gebondenheid, die niet afhangt van zijn inzicht, lust of behoefte, maar zonder meer geldt. Kant is allerminst een lofredenaar. Daarom heeft zijn lofrede op den plicht te meer waarde. „Pflicht! du erhabener groszer Name, du die nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloss ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbst, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich in Geheim ihm entgegen wirken, welcher ist den deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft und Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werths ist, den sich Menschen allein selbst geben können?" [2]) Wij hooren de echo van deze woorden als verteederd in Wordsworth's Ode to duty, als „Stern daughter of the voice of God", die hij verheerlijkt als:

[1]) B. J. H. Ovink, De zekerheid der menschelijke kennis, 1928, IX v.
[2]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 1 Th. 1 B. III H.

Stern lawgiver, yet thou dost wear
The Godhead's most benigned grace.
Nor know we anything so fair
As is the smile upon thy face.
Flowers laugh before thee on their beds
And fragrance in thy footing treads,
Thou dost preserve the stars from wrong
And the most ancient heavens, through thee,
are fresh and strong.

Tegenover alle ethiek, die zonder norm meent te kunnen uitkomen, staat deze met haar edele norm, die een beroep doet op den reëelen factor van den wil en eigenlijk alleen aan dezen het praedicaat goed toekent. Op deze wijze wordt de mensch met zijn persoonlijke neigingen en belangen en in het algemeen met zijn ego-centrisch en ego-istisch bestaan opgenomen in hooger verband. Dit is het geheim, waarvan Goethe ergens in den Meister laat spreken: „Es ist gut, dass der Mensch, der erst in die Welt tritt, viel von sich halte, dass er sich viele Vorzüge zu erwerben denke, dass er alles möglich zu machen suche; aber wenn seine Bildung auf einem gewissen Grade steht, dann ist es vorteilhaft, wenn er sich in einer grössern Masse verlieren lernt, wenn er lernt, um anderen willen zu leben, und seiner selbst in einer pflichtmässigen Thätigkeit zu vergessen" [1]). Dit is niet slechts goede levenswijsheid; het is ook goede levensleer. Bij Goethe intusschen wordt het een en het ander gedragen door zijn zin voor de werkelijkheid, die de mensch moet aanvaarden om tot rust te komen:

Statt heissem Wünschen, mildes Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben ist Genuss.

Toch kan de ethiek van Kant, als wij haar niet vergelijken met wat beneden, doch wat boven haar ligt, niet bevredigen. Na Goethe geven wij het woord aan Schiller, die het rigorisme van Kant in zijn bekend distichon aldus door de „schöne Seele" naar het ongerijmde verwijst:

Gern dien ich die Freunde, doch thue es leider mit Neigung,
Und so würmt es mich oft dass ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rat: du musst suchen sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun was die Pflicht dir gebeut.

---

[1]) Wilh. Meisters Lehrjahre, 2r Th., 9 Cap.

Deze critiek overdrijft. Kant heeft nooit beweerd, dat wat plichtshalve gedaan wordt daarom tegen de neiging in moet gaan. Dit behoeft niet. Beide kunnen zelfs samengaan, mits het eigenlijke motief dat der plichtmatigheid zij. Alleen de plicht heeft dus, volgens Kant, zedelijke waarde. De neiging heeft deze niet. Hier raken wij twee ernstige bezwaren tegen de ethiek van Kant. In de eerste plaats isoleert zij, subjectief, den plicht van de neigingen als zedelijk en niet-zedelijk. In de tweede plaats isoleert zij, objectief, den plicht van zijn voorwerp, welk dit ook zij. Beide bezwaren hangen ten nauwste samen. Zoodra de zedelijke mensch iets tracht te bereiken, doet dit een beroep op zijn neigingen, zijn genegenheid, eerbied, liefde en is er in zijn zedelijkheid een materieel element gebracht. De wil is meer dan het willen, d. i. de vorm, de categorie zonder meer. Hij is ook meer dan de opwellingen, die, zonder eenheid, komen en gaan. Hij is de wil van iemand en hij heeft te doen met iets, wat hij nastreeft of waartegen hij zich verzet. Vandaar dat het niet aangaat plicht en neiging volkomen los te maken, als behoorende tot de zedelijke of de niet-zedelijke sfeer. De wil staat niet tegenover de neigingen. Hij is veeleer de samenvatting daarvan, in zooverre de neiging de beweging is naar een waarde of on-waarde en de wil deze bewegingen bewust op een doel richt, dat moet worden gerealiseerd. Als wij den wil herleiden tot de gezindheid van hem, die wil, en deze gezindheid op haar beurt tot het zijn, de geheele gesteldheid van den willende, dan is het onmogelijk de neiging als zinnelijk op te vatten en daarom op zich zelf eudaemonistisch en egoïstisch. Is liefde, zooals Kant beweert, slechts eene neiging? Staat de man, die uit liefde, spontaan iets wil en doet, niet ver boven hem, die het louter doet, omdat hij het als plichtmatig erkent en aanvaardt? Kant zelf geeft nu en dan een antwoord, dat hem zelf tegenspreekt. Zijn lofrede op den plicht is ontweld aan diepe achting, maar is achting niet een zaak van neiging en is de uitdrukking „Pflichtneigung", die Prof. Heymans bezigt, met zich zelf in strijd? Stellig niet. Maar dan blijkt het, dat Kant niet in staat is uit zijn plicht-ethiek de neiging te verbannen, zij het dan ook dat zijn neiging zich richt op den plicht. Trouwens, in zijn lofrede op den plicht, die wij aanhaalden, wordt een beroep gedaan op de waarde, als die de mensch alleen zich geven kan. Deze waarde wordt nagestreefd. Kant zelf zegt er van: „Thue das, wodurch du würdig wirst glücklich zu sein" [1]).

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft II, 2 Haupst., 2 Abschn.

In dezelfde lijn ligt de geheele bewijsvoering, waarmede de wijsgeer langs den weg der postulaten-theorie de gelukzaligheid aan den zedelijken mensch toezegt. Het is duidelijk, dat hij niet uitkomt, ook zedelijk, als hij de neiging en datgene waarnaar zij zich uitstrekt, buiten het gebied der zedelijkheid sluit en daarmede de zedelijkheid athrophieert. Een zedelijkheid zonder geestdrift en liefde als stuwkracht, enkel bewogen door plichtbesef en ten hoogste door achting, is de edelste niet. Ik wensch niets af te doen van de waarde, die Kant aan de achting hecht, op zedelijk terrein ten aanzien van de zedewet, op dat van de oordeelskracht ten aanzien van het verhevene. Vandaar dat hij het mogelijk acht, dat de wetmatigheid der handeling uit plicht tegelijk als esthetisch, d. i. als verheven, of ook als schoon wordt voorgesteld, zonder daarbij haar zuiverheid te verliezen. Maar men vergete niet, dat die zedewet voor Kant tenslotte de wet van ons eigen geestelijk leven is, die dus niet boven ons staat, maar één is met ons. In haar achten wij ons zelf. En dat het verhevene, als het oneindige, ons wèl ontroert, maar daarin tegelijk bewijst, dat wij er op aangelegd, er mede één zijn: „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Object, statt der für die Idee der Menschheit in unserm Subjecte) beweisen, welches uns die Ueberlegenheit der Vernunftsbestimmung unseres Erkenntnissvermögens über das grösste Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht" [1]). Aan deze geesteshouding ontbreekt het besef van distantie tusschen den menschelijken geest en den Geest van God, hoeveel eerbied zij moge hebben voor den geest tegenover de natuur. Een zóó gestemde zedelijkheid moge in haar soort goed zijn, tegenover en boven de normlooze leefwijze, die enkel te rade gaat met wat haar genot, geluk, levensversterking belooft — hooger staat eene zedelijkheid, die datgene wat zij moet wil, niet omdat het moet, maar omdat zij het eerbiedig liefheeft.

Zou men zelfs niet kunnen zeggen, dat iemand zedelijk te hooger staat naarmate de gehoorzaamheid aan de zedewet hem minder kost, in zooverre hij niet alleen niet anders wil, maar ook niet anders kan, omdat hij niet anders is, n.l. geestelijk verbonden en één met datgene wat hem bindt? Voor deze innerlijke gebondenheid heeft Kant geen oog, evenmin als voor de uitwendige. Het

[1]) Kant, Kritik der Urteilskraft, 1r Th. 2 B. A., § 27.

laatste evenzeer te recht als het eerste te onrechte. Want daardoor is hij niet in staat de beteekenis van het gezag te erkennen. Dr. Kohnstamm, die kentheoretisch ver met Kant medegaat, laat ethisch dit bezwaar gelden, als hij opmerkt: „Bij Kant beteekent autonomie in de ethiek, dat de wil en het zedelijk oordeel moeten groeien zonder ervaring van eerbied, zonder aanraking met degenen, die ons eerbied doen beseffen omdat wij voor hen eerbied leeren gevoelen. En die eisch is paedagogisch, psychologisch, phaenomenologisch onhoudbaar" [1]).

Deze opmerking leidt ons tot het reeds te voren genoemde tekort van Kant's ethiek, dat zij geen voorwerp heeft. De plicht moge al worden gepersonifieerd en toegesproken, inderdaad is hij, volgens Kant, niet anders dan de in den mensch liggende zedelijke noodzakelijkheid om te handelen. Ziehier een sterke bewering. In de eerste plaats is het niet zóó, dat men iets goed acht alleen in zooverre het zich als plicht laat gelden. Deze gelding komt nooit voor zonder iets, dat geldt. Ook ligt in het feit, dat ik iets wil, omdat ik het als plichtmatig besef, nog niet het bewijs, dat mijn wil inderdaad goed is. Ik kan mij vergissen of misleiden. Men denke aan zoo menig oordeel, b.v. dat der inquisitie. Of aan wat Jezus zegt van hen, die, zijne apostelen doodende, meenen Gode een dienst te doen [2]). Daarenboven missen bij deze louter formeele plichtmatigheid de handeling en de wil den gloed der geestdrift en de hoogere natuurlijkheid, die hen adelt. Zij dreigen zelfgenoegzaam, kunstmatig, pedant te worden. Deze woorden zijn niet te hard, als men b.v. denkt aan de wijze, waarop Kant het medelijden als niet-zedelijk ontleedt. Het is geen plicht, maar zwakheid, waardoor het kwaad in de wereld slechts verdubbeld wordt. Alle hulpbetoon moet voortkomen uit principieel overleg over den plicht om tot het geluk van anderen bij te dragen. Dit is onnatuurlijk. In zijne beoordeeling van de plichttheorie merkt Dr. Heymans terecht op, dat de plichtenmoraal zoo dikwijls den indruk maakt van het enge en pijnlijke en daarom onmogelijk het laatste woord der ethiek kan zijn [3]). Hoe kan het anders, als de „Wert glücklich zu sein", de „eigene sittliche Vollkommenheit" bewust invloed oefenen en niet als gevolg, maar als doel gelden? Scheler ontziet zich niet deze plicht-ethiek te noemen een verraad aan de liefde en aan

[1]) Ph. Kohnstamm, Schepper en Schepping I. Het waarheidsprobleem, 1926, bl. 345.
[2]) Joh. 16 : 2.
[3]) G. Heymans, a. a. O., S. 227 ff.

de vreugde en karakteriseert de houding van Kant als die „einer ganz ursprünglichen Feindseligkeit zu oder auch Misstrauen in alles Gegebene als solches, Angst und Furcht vor ihm als dem Chaos" [1]). Deze zedelijkheid heeft alleen te doen met de plichten van mensch tot mensch, hetzij deze dan de mensch zelf of zijn medemensch is. De natuur, het leven als zoodanig komen niet in aanmerking.

Dit leidt ons tot het tweede bezwaar, dat Kant den wil geen voorwerp geeft tenzij dan zich zelf, als willen overeenkomstig de formeele wet. Wel postuleert hij achteraf, op vrij plompe wijze, deze wet als gebod van God, maar dit heeft met de zedelijkheid zelve niets te doen. Het is zooals Scheler opmerkt: Die Welt da draussen und die Natur da drinnen — das ist, auf Worte gebracht, Kants Haltung gegen die Welt, und die Natur ist das was zu formen, zu organisieren und zu beherrschen ist — sie ist das Feindliche, das Chaos usw. Also das Gegenteil von Liebe zur Welt, von Vertrauen, von schauender und liebender Hingabe an sie" [1]). Inderdaad blijkt uit Kant's ethische houding de consequentie van zijn algemeen philosophisch uitgangspunt, dat de rede isoleert van de werkelijkheid, het redelijke subject van zijn object. Dit object heeft ook eigenlijk geen plaats en kracht in de conceptie van Kant. De rede moge worden algemeen gemaakt in den zin van het kennen, het subject transscendentaal verdiept, tenslotte is deze rede met zich zelf alleen. Zij wordt niet gedragen, gevoed, geïnspireerd door haar voorwerp, want dit voorwerp is zij zelf, zij het al als Rede geabsoluteerd. Het gezag, dat Kant zoo sterk laat gelden, als het wezen der zedelijkheid vormende, het „du sollst" van den categorischen imperatief, is ten slotte de wet, die met de rede één is. Zij stelt zich zelve de wet. Zij is autonoom in den vollen zin. Dit is eene oplossing, die niet bevredigen kan. Zij laat de zedelijkheid met haar volstrekte norm eigenlijk in de lucht zweven. De volstrektheid, waarmede de zedelijke mensch zich gebonden weet, is niet die van zijn gebondenheid aan zijn geweten of plicht alleen, maar van deze gebondenheid door iets of iemand, waaraan of aan wien hij zich gebonden weet, en in dat iets of dien iemand ligt de norm en de sanctie der gebondenheid.

Het is dan ook niet te verwonderen, dat Kant langs den weg van zijn postulatenleer toch weer te lande komt bij de door zijn

[1]) Max Scheler, a. a. O., S. 63 f.

zedelijke autonomie afgewezen grootheden als God en onsterfelijkheid. Maar tegelijk moet uitdrukkelijk worden opgemerkt, dat de God van Kant slechts indirecte, afgeleide waarde heeft en de zedelijkheid voor en buiten Hem is en volkomen is. Hamann heeft terecht opgemerkt, dat Kant van de rede spreekt, alsof zij een wezen, en van God, alsof Hij een begrip was. Zoo staat het in elk geval theoretisch. Hoe het practisch gesteld is moeten wij onbeoordeeld laten. Men kan, zooals b.v. Stange doet, de ethiek van Kant een afgeknotte metaphysica noemen [1]), of, als Brunner, een latenten godsdienst [2]) — ik laat deze verklaringen voor wat zij zijn. In elk geval doen zij niet af van de zelfgenoegzaamheid van Kant's ethiek, die er prat op gaat uit uitsluitend zedelijke factoren te zijn opgebouwd.

De neo-kantianen zijn in dit opzicht minder zelfgenoegzaam, als zij, zooals Windelband, nevens het rijk der werkelijkheid een rijk van waarden construeeren, die gelden. Wij komen hierop nog terug, omdat hier eene verdieping der zedelijkheid wordt gezocht, die inderdaad een metaphysische of religieuze tendentie toont. Om bij de strenge, zuivere autochthone en autonome ethiek van Kant te blijven, zij verklaart het categorische karakter der zedelijkheid niet. Zij hangt inderdaad in de lucht. Men kan in het algemeen, kentheoretisch, de onhoudbaarheid van een rede of persoon trachten aan te wijzen zonder een achtergrond, noem het eene wereld, waartoe zij in betrekking staan. Maar bepaaldelijk op zedelijk terrein laat zich de vanzelfsheid van zulk een achtergrond uit het karakter der zedelijkheid zelve aanwijzen, d. i. uit de volstrekte gebondenheid, hetzij dan die van den plicht of van de liefde. Wat het eerste betreft, het is zooals Martineau opmerkt: „Without objective conditions, the idea of Duty involves a contradiction, and its phraseology passes into an unmeaning figure of speech. Nothing can be binding to us that is not higher than we; and to speak of one part of self imposing obligation to another part .... is to trifle with the real significance of the sentiments that speak within us. Conscience does not frame the law, it simply reveals the law, that holds us" [3]). Elders spreekt hij van: „a sense of Obligation and overshadowing Authority, assuring us that the higher claim is not simply in us, but over us". Hij spreekt van

[1]) C. Stange, Einleitung in die Ethik, 1901 I, S. 19.
[2]) Em. Brunner, Das Symbolische in der relig. Erkenntnis, 1914, S. 74.
[3]) J. Martineau, o. c. Vol. II, p. 5.

een „relative, conceived as transcendent" en antwoordt op de vraag: „Must I unify them so far as to believe the transaction complete in my own consciousness and the law of preference self imposed?" „Self-recognised, adopted in my affections as a reproduction from the Infinite and so urged by me upon my own will with uttermost consent, I admit it to be; but in thus bringing its own warrant into my nature, it reveals its objective eternity and its communication from the Infinite" [1]). Wat wij Scheler tegen Kant hoorden opmerken leidt in dezelfde richting. Het doet een beroep op het verband tusschen den mensch, in dit geval zijn zedelijken aanleg, op de wereld of de boven-wereldlijke macht, in dit geval op haar zedelijk karakter.

De wijze, waarop Kant tegen elke ethiek positie neemt, die de zedelijkheid uit beneden-zedelijke factoren tracht af te leiden en haar als intuïtief handhaaft, verdient alle waardeering. Maar zij is daarmede niet gereed. Door haar uit het empirische tot het normatieve niveau op te heffen neemt Kant de verplichting op zich haar daar een plaats te geven, die zij kan handhaven. En dit kan hij niet, tenzij hij op een of andere wijze de zedelijkheid, die hij als plicht, als gebondenheid aan een volstrekten eisch opvat, toestaat dien eisch als werkelijkheid, hoe dan ook, te laten gelden, maar niet datgene, wat den eisch stelt, vereenzelvigt met datgene, waaraan de eisch wordt gesteld. Dit is de verwarring van het „self-recognised" en „self-imposed", die Martineau wraakt. Dit is, in dit verband, niet een kentheoretische, maar eene zuiver ethische vraag. De intuïtieve zedelijkheid zelve, zooals Kant haar voluntaristisch ontwikkelt, impliceert deze onderscheiding. Kant wraakt haar en wij hebben hier alweer alleen te doen met zijne zedelijke motiveering. Hij noemt het heteronomie en eudaemonisme, als de zedelijkheid met iets anders te doen heeft dan met den plicht, dien zij als haar wezen erkent. Dit zou het geval zijn, als dit andere tot een andere orde behoort dan de zedelijke. Als datgene wat mij dringt om goed te zijn b.v. alleen een macht is, die mij schrik aanjaagt of mij belooft wat mijn wenschen bevredigt. Maar dit behoeft volstrekt niet het geval te zijn. Deze macht kan een volstrekt zedelijk karakter dragen en de wijze, waarop zij mij ontmoet, hangt af van mijne zedelijke gesteldheid. Beantwoordt deze aan haar niet, dan spreekt zij mij haar: „gij moet!" toe als de uit-

[1]) J. Martineau, o. c. Vol. I, p. XXVIII f.

drukking van den afstand tusschen mij en haar. De plicht dwingt. Beantwoordt mijn gesteldheid wèl aan haar, dan is haar spraak veeleer die: „gij moogt", als de uitdrukking van de verwantschap tusschen haar en mij. De liefde dringt. Zoo kan dus bij den een de plicht, bij den ander de liefde als zedelijk beginsel gelden. Of liever, want bij den waarlijk zedelijken mensch, die in de sfeer der volstrekte zedelijke grootheden leeft, is deze tegenstelling eigenlijk uitgesloten, bij den zelfden mensch zal nu eens de plicht, dan weer de liefde domineeren. Eigenlijk is deze tijdelijke onderscheiding niet juist. Zij is er veeleer eene van soortelijken aard. Beide houdingen gaan gepaard, grijpen in elkaar in, naar gelang van de gesteldheid van den zedelijken mensch. Maar dit neemt niet weg, dat zij moeten onderscheiden worden. Het is de onderscheiding als tusschen moeten en mogen, of, zooals de bijbelsche beeldspraak het pleegt uit te drukken, tusschen dienstknecht en zoon.

In dit verband verdient de uitspraak van het Evangelie onze aandacht: „De dienstknecht blijft niet eeuwig in het huis, de zoon blijft er eeuwig" [1]). Zij is zeer duidelijk. De dienstknecht staat niet in persoonlijke betrekking tot den huisheer en het huis. Het gaat bij hem om het werk, het werken, het loon. Daarentegen is de betrekking van den zoon persoonlijk en daarom oneindig, afgezien van alle werk en loon. In toepassing op de tegenstelling, die ons bezighoudt, rijst dus de vraag, die reeds Hegel tegen Kant's ethiek heeft opgeworpen, of een ethiek, die rust op het moeten als het oorspronkelijke zedelijke phaenomeen, wel in staat is recht te doen aan de feitelijke wereld van zedelijke waarden, omdat volgens haar naar de mate, waarin een plicht, een gebod, een norm reëel wordt, d. i. in het handelen vervuld, de inhoud zou ophouden een zedelijke toestand te zijn. De knecht heeft zijn werk gedaan en kan heengaan. Iets geheel anders is het, als het moeten en niet-moeten ideëel geldt en gelden blijft, volstrekt afgezien van de vraag of het verwerkelijkt is of kan worden. Wat waarlijk goed is heeft waarde, afgezien van de vraag of deze wordt erkend en verwerkelijkt. Het moet zijn omdat het is. Ziehier haar volstrekt zijn, haar eeuwigheidskarakter, en daarin de rust, die boven alle willen en werken staat. Hier is niet slechts een richting, maar een huis. De zoon heeft daar zijn plaats en hij blijft er.

Hierbij is de ethiek van Kant tot een van den tweeden rang

[1]) Joh. 8 : 35.

verlaagd. Zij zelve maakt op den eersten rang aanspraak. Zij is zich zelve genoeg. De knecht, om het beeld te gebruiken, dat ons reeds heeft gediend, is volgens haar eigenlijk vrij. Hij dient zich zelf, zijn beter, eigenlijk ik en is in staat werk te doen en loon te verdienen. Hier blijkt de zelfgenoegzaamheid van Kant's ethiek wel zeer duidelijk. Er is inderdaad geen transscendent voorwerp noodig om hem in staat te stellen goed te zijn en goed te handelen. Ondanks zijne erkenning van het „radikal Böse" is dit „Böse" toch voor Kant inderdaad niet radicaal, want de wil is in staat zich zelf uit eigen kracht er tegen te verzetten en van verlossen. Alleen eene ethiek, die de mogelijkheid dezer zelf-verlossing laat afstuiten op de onmacht of den onwil van dit zelf en dus, zal er van verlossing sprake zijn, deze verwacht van een transscendente grootheid van metaphysischen of religieuzen aard, is inderdaad radicaal in haar waardeering van het „Böse". Maar deze ligt buiten de visie van Kant's idealistisch geteekende kenleer en desovereenkomstige ethiek. Beide zijn dan ook ten nauwste verwant. Het is merkwaardig, dat Kant de schaduw van het piëtisme overgenomen, maar het licht niet gezien heeft. De mijding van wat het piëtisme de wereld en haar genietingen noemt wordt gemotiveerd door de zaligheid van den dienst van God. En deze ontbreekt aan Kant's rigorisme te eene male. En evenzeer de afhankelijkheid van Gods genade, die het piëtisme tot steunpunt maakt van de ware bekeering, als dus in de eerste plaats religieus van aard. Wil men Kant per se een zoon van het piëtisme noemen — hij is en hij blijft dan een verloren zoon.

Hoeveel waarde dus Kant's voluntaristisch intuïtivisme ook moge hebben in zooverre het aan het normatieve karakter der zedelijkheid recht doet en dit aan den wil, de activiteit van den mensch, verbindt, het wordt toch gedrukt door het bezwaar, dat hierbij het zedelijke geïsoleerd wordt van het leven in zijn geheel, bepaaldelijk van de neigingen en de liefde en losgemaakt van het voorwerp van 's menschen willen en handelen. De eigenlijke kracht wordt hiermede aan het zedelijke leven onttrokken. Het is in de werkelijkheid zoo niet en het kan zoo ook niet zijn. De verdieping en verbreeding, die in navolging van Kant zelf door het neokantianisme aan deze theorie worden gegeven, vormen eene indirecte bevestiging van deze critiek. Zij bewijzen, dat uit uitsluitendzedelijke factoren de zedelijkheid niet kan bestaan en dat zij door meer-dan-zedelijke, hetzij dan van metaphysischen of religieuzen

aard, moet worden gedragen en bezield. De categorische imperatief kan zich zelf niet genoeg zijn. Hij moet in den categorischen indicatief rusten om zijn categorisch karakter te kunnen handhaven.

C. ESTHETISCH INTUÏTIVISME

I. HET GEVOEL.

Het is niet gemakkelijk de beteekenis van het gevoel vast te stellen, omdat dit woord in geheel verschillenden zin wordt gebruikt. Men denke slechts aan het verschil tusschen gevoel en gevoeligheid. Het laatste woord beteekent enkel aandoening. Het duidt een toestand aan van het menschelijke zieleleven, een van bewogenheid, zonder bepaalden inhoud en zonder dat het daarbij te doen is om het wat en van waar, ook al wordt dit ondersteld. Spreek ik daarentegen van gevoel, dan kan ik denken aan het besef, dat rustig, onmiddellijk aanwezig is en zich wel degelijk bewust is van zijn inhoud en dat naar het wat en van waar daarvan vraagt. Als Goethe in den Faust laat zeggen:

> Name ist Rauch und Schall,
> Gefühl ist alles

dan is dit het gevoel in den eersten zin, terwijl het ,,schlechthinige Abhängigkeitsgefühl'', waarin Schleiermacher's Glaubenslehre den godsdienst laat bestaan, de beteekenis heeft van min of meer diffuus samen te vallen met wat zich als denken en willen zal ontbinden. Het is dan een soort van intuïtieve kennis in den trant, waarin het oude theologische spraakgebruik van den sensus divinitatis, het besef der godheid, spreekt. Wij hebben hier niet met dit gevoel als kenvermogen te doen, maar veeleer met wat in de z.g. vermogens-psychologie als derde, nevens het willen en kennen wordt aangenomen, waarbij het gaat om de emotie, in den zin van de onmiddellijke reactie, het eigen besef van het ik op de aandoeningen en voorstellingen, die op eene bepaalde wijze worden gewaardeerd. Het eene gevoel ontwikkelt zich daarbij in vele gevoelens, die zinnelijk en geestelijk kunnen zijn, en die tot allerlei gegevens in betrekking kunnen staan, van een plotseling lichteffect op een zomeravond tot den indruk van de uitvoering der Matthäuspassion. Wij doelen hiermede, om ons nog eens op Kant te beroepen, op wat hij, na de theoretische en de praktische Vernunft, de Urteilskraft noemt, ,,das Vermögen, das Besondere als enthalten unter

dem Allgemeinen zu denken'' [1]). Het gevoel is dan de zin voor samenhang, hetzij dan die der schoonheid of der verhevenheid, voor harmonie en doel. Men zou het ook kunnen noemen den smaak, den tact of het gezond verstand. Het schept orde en schenkt bevrediging. Het wil niets begrijpen of bereiken. Het wil veeleer beschouwen, waardeeren, meer dan genieten. Kortom, het is veeleer als esthetisch dan als emotioneel te beschrijven, omdat de ontroering, die door het gevoel wordt gewekt, niet de momenteele, afwisselende en grillige is van de aandoening zonder meer, maar de duurzame, gestadige en geordende, die de aanwezigheid van den goeden smaak en den fijnen tact verraadt. Bij deze opvatting valt de nadruk op het zedelijke gevoel als dat van de belangelooze neiging, waarbij iets niet als goed wordt gevoeld, omdat het door den wil als zoodanig is aanvaard, maar slechts in tweeder instantie door den wil als goed wordt erkend.

II. VORMEN.

De beteekenis van het zedelijke gevoel, als oordeelskracht of smaak, is te allen tijde beseft. Soms als een factor nevens andere, soms de andere beheerschend of absorbeerend. Het laatste is het geval bij een aantal Engelsche moralisten, als Shaftesbury en Hutcheson en in Duitschland bij Schiller en bij Herbart. Het eerste bij tal van wijsgeeren, in allerlei verband. Wij zagen, dat zelfs Kant niet nalaten kan aan de ,,Urteilskraft'' een plaats te geven, ook al is het voor hem geen constitutief vermogen, dat tot een eigen terrein van kennis toegang geeft, maar alleen regulatief, in zooverre het enkel zich zelf tot regel dient en de natuur waardeert als harmonisch en doelmatig. In de oudheid is deze zin voor samenhang zeer sterk. Men denke aan de deugd der gerechtigheid bij Plato, die als het ware de band is, waardoor de overige drie harmonisch worden samengevat. De gerechtigheid bestaat in de orde, d. i. in het juiste verband der verschillende deelen van het geheel, en deze orde is met de schoonheid één. Bij Aristoteles, dien Prof. Heymans in dit verband bepaaldelijk aanhaalt, wordt de deugd opgevat als ,,de hebbelijkheid van het kiezen, die het midden houdt en door de rede bepaald wordt, en wel zóó, als een wijs man haar pleegt te bepalen'' [2]). Overal is sprake van een meer, een minder

[1]) Kant, Kritik der Urteilskraft, Einl. IV.
[2]) Eth. Nicom. VI, 6.

en het midden tusschen beide. De deugd houdt het midden tusschen overmaat en gebrek. Dit geldt zoowel de aandoeningen als de handelingen. „De deugd in het midden" is dus een echt klassieke uitdrukking, pendant van het: „in alles maat". Tusschen lafheid en overmoed staat de moed in; tusschen gierigheid en verkwisting de vrijgevigheid; tusschen ongevoeligheid en onmatigheid de maat . . . . Men kan de lijst gemakkelijk verlengen. Wij zullen Aristoteles daarbij niet volgen. Alleen merken wij op, dat hij om het juiste midden te kiezen en te houden de kennis zoowel van het algemeene als van het bijzondere noodig acht, ten einde het juiste verband te kunnen vinden. Want het gaat om het handelen, niet om het weten. Vandaar de beteekenis der phronesis, wij zouden zeggen het gezond verstand, dat wij reeds hebben ontmoet en dat Aristoteles als een soort inwendig zintuig beschouwt.

Dit esthetische levensgevoel is bij Aristoteles niet het eenige. Daarvoor is deze philosoof te zeer realist. Anders is het bij den dichter, dien wij, als vertegenwoordiger der „schöne Seele" reeds met de „Neigung" tegen Kant's „Pflicht" zagen opkomen. Schiller is idealist, evenals Kant, in zooverre hij niet uitgaat van de gegeven werkelijkheid van mensch en wereld, maar van de idee van beide. Maar hij wil Kant aanvullen en het te kort wegnemen, dat hem, den kunstenaar, maar ook den natuurlijk en krachtig voelenden mensch, trof: de tweespalt tusschen plicht en neiging, rede en zinnelijkheid. In naam van de vrijheid verzette hij zich tegen Kant's zedewet, die den schijn aannam van een vreemde en positieve wet. Hij heeft daartegen meer aan te voeren, dan het: „leider mit Neigung". Hij stelt ook de vraag, die ons herinnert aan het citaat uit Johannes. „Womit hatten es die Kinder des Hauses verschuldet dass er nur für die Knechte sorgte?" Voor Schiller is de mensch één geheel. Ware vrijheid is slechts daar waar de mensch aan de rede met vreugde gehoorzaamt en zijn plicht met lust doet. Lütgert wijst er op hoe Schiller, in aansluiting aan Kant's Kritik der Urteilskraft, de eenheid van vrijheid en noodzakelijkheid in de schoonheid vindt. „In der schönen Seele sind die Empfindingen so sicher und edel, dass der Mensch die Leitung seines Willens ganz seinem Affekt überlassen kann. Denn die schöne Seele hat keinen Widerwillen gegen das Gute niederzukampfen, sie will was sie soll, sie liebt die Pflicht und tut sie deswegen, ohne durch Arbeit und Kampf erst einen Widerstand niederringen zu

müssen. In dieser inneren Schönheit erscheint die Freiheit und die Güte. Die Ästhetik ist Ethik'' [1]).

Misschien is Herbart's theorie van ,,das sittliche Urteil'' nog beter in staat de positie van het esthetische intuïtivisme te teekenen. Hij noemt de ethiek een practische philosophie, omdat zij te doen heeft met practische oordeelen, n.l. die van lof of blaam. Deze oordeelen vat hij samen in het begrip: zedelijke smaak. Dit beteekent in de eerste plaats, dat zij zich onderscheiden van het aangename en nuttige: hierbij begeert men, wat de zedelijke smaak niet doet. In de tweede plaats, dat het zedelijke oordeel nauw samenhangt met het esthetische. Het gaat om den vorm, niet om den inhoud, om bepaalde verhoudingen, die, evenals bij de muziek. behagen of mishagen. Zooals in de muziek ,,keinem der einzelnen Töne, deren Verhältnis das Interval bildet, für sich allein nur das mindeste von dem Charakter zukommt, welcher gewonnen wird, indem sie zusammen klingen'', moeten ook in de practische philosophie ,,Verhältnisse von Willen vorgelegt werden, um, gleich jenen Verhältnissen von Tönen, in absoluten Beifall und absolutes Missfallen zu versetzen'' [2]). In de toepassing van dit principe komt Herbart tot zijne z.g. practische idee, het onmiddellijke oordeel, dat over wilsverhoudingen zich uitstrekt. Er zijn er vijf: de inwendige vrijheid, de volkomenheid, de welwillendheid, het recht en de billijkheid. Hierbij treft onmiddellijk tweeërlei: dat bij Herbart zich alles samentrekt in het oordeel, niet in den wil; en dat, in verband hiermede, het verplichtende karakter van de zedelijke norm op den achtergrond treedt. In beide opzichten is de afstand van Kant wel zeer groot. Het is de afstand tusschen het estheticisme en het voluntarisme.

Wij kunnen met Herbart volstaan. Maar de opmerking is niet overbodig, dat de phaenomenologie, bepaaldelijk zooals Scheler haar vertegenwoordigt, met dit esthetische type van intuïtivisme veel gemeen heeft. Het gaat hierbij om het schouwen van een geheel, als geheel, dat als zoodanig niet slechts wordt gezien, maar in-gezien. Scheler legt er telkens den nadruk op, dat niet de wil het eerste is, doch het inzicht. Dit laatste onderkent waarden en naar deze gaat de wil uit. ,,Der eigentliche Sitz alles Wertapriori (und auch des sittlichen) ist die im Fühlen, Vorziehen, in letzter

---

[1]) Wilh. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende 1r T., 1923, S. 137.
[2]) J. Fr. Herbart, Allgem. praktische Philosophie, 2r T., S. 344 f.

Linie im Lieben und Hassen sich aufbauende Werterkenntnis, resp. Werterschauung, sowie die der Zusammenhänge der Werte, ihres Höher- und Niedriger-seins, d.h. der sittliche Erkenntnis .... Auf dieser Werterkenntnis (resp. im besonderen Falle sittlicher Werterkenntnis) mit ihrem eigenen apriorischen Gehalt und ihrer eigenen Evidenz ist aber das sittliche Wollen, ja das sittliche Verhalten überhaupt so fundiert, dass jegliches Wollen (ja jegliches Streben überhaupt) primär auf die Realisierung eines in diesen Akten gegebenen Wertes gerichtet ist'' [1]). Er bestaat tusschen deze positie en die van Herbart nauw verband. En het is voor een niet gering deel deze esthetische houding van Scheler, die hem zoo fel tegen Kant's ethiek doet optreden als eenzijdig en fanatiek, terwijl hij zelf in staat is veel en velerlei te verbinden volgens de verscheidenheid van proporties en aspecten, waaronder het kan worden geschouwd. Het is van belang, dat Scheler hoe langer hoe meer zich bij de conceptie van Schelling heeft aangesloten en dat Schelling's idealisme in vele opzichten de esthetische wereld- en leven-opvatting uitdrukt, die in dit hoofdstuk wordt behandeld. Men denke aan zijne synthese van natuur en kunst.

III. CRITIEK.

Tegenover de hardheid van Kant's ethiek doet deze wending van het intuïtivisme weldadig aan. Hier is zin voor de innerlijke overeenstemming tusschen den mensch en datgene wat tegenover hem staat. Het overweldigt hem niet alleen door het: gij moet, maar het spreekt hem vertrouwelijk toe. Hij vindt er verband, zin, orde in en dit stemt zijn gevoel hoog. De critiek, die wij op Kant's ethiek hebben geoefend, valt ten deele samen met die van het esthetische intuïtivisme. Schiller's ,,leider mit Neigung'' is meer dan een boutade. Het komt op voor eene diepe behoefte van den mensch, ook, juist van den zedelijken mensch, om datgene wat hij moet ook te mogen en er de schoonheid, d.i. de harmonische eenheid, in zich zelf en met hem, van te gevoelen. Men denke nog even aan het beeld van het kind en den knecht. Het is niet genoeg, als ik enkel kan zeggen: ik vind dit goed, maar ik moet het toch óók kunnen zeggen. Het goede moet inderdaad worden gevonden, ontdekt, als verrassende schoonheid voor ons staan en ons wenken en trekken.

---

[1]) M. Scheler, Der Formalismus u. s. w., S. 64 f.

Toch is dit niet genoeg. Goed en schoon mogen ten nauwste samenhangen: men denke aan de kalokagathia der Grieken, aan den goeden, eigenlijk den schoonen (kalos) Herder in het Evangelie [1]) en in de catacomben, aan de voorstelling van de liefde als de vervulling der wet in het geheele N. Testament [2]); aan den lof der goedheid en der schoonheid, dien Augustinus zoo hartstochtelijk aan God brengt, als ,,God, het Goede en Schoone, in wien en van wien en door wien goed en schoon is al wat goed en schoon is'' [3]); het goede moge den mensch tot bewonderende aanschouwing en in weldadige verrukking brengen — toch zijn ze niet één, althans buiten God, zoowel in de categorieën van onzen geest als in de wereld buiten ons in haar werkelijkheid en in haar aanspraak op ons. De Engelsche uitdrukking: ,,the beauty of holiness'' drukt dan ook een analytisch oordeel uit, in zooverre het heilige de schoonheid insluit, m. a. w. zij onderstelt de eenheid van beide in God. Hier is de schoonheid eigenlijk geen zelfstandige categorie meer. Op zich zelf drukt het goede zich veel dieper af in den geest dan het schoone. Het laat den wil niet intact en vergenoegt zich er dus ook niet mede tot contemplatie te verstarren; het prikkelt tot actie. Dat is het wat bij Ovidius Medea, de vorstin, zich zelf, als mensch, verwijt: ,,video meliora proboque, deteriora sequor'': ik zie wat beter is en ik keur het goed, maar ik volg het lagere; en wat Paulus, de mensch, zich zelf als Christen nog veel zwaarder toerekent: ,,Hetgeen ik doe, dat ken ik niet, want hetgeen ik wil, dat doe ik niet, maar hetgeen ik haat dat doe ik'' [4]). De verhouding is een andere. In het eerste geval is de houding ten aanzien van het goede zuiver een zaak van inzicht en instemming; de wil en de daad blijven onbewogen. In het laatste is ook de wil geraakt, maar niet zóó, dat de daad reeds volgt; daarvoor is de weerbarstigheid van den door Paulus met den naam van ,,vleesch'' aangeduiden geesteloozen of ongeestelijken factor te groot. Hier gaapt een verschil, hetzelfde, dat door Prof. Huizinga wordt geconstateerd, als hij de menschen bij wat hij noemt de zucht naar schooner leven, langs drieërlei pad ziet gaan: het pad van de verzaking der wereld, het pad van de verbetering en volmaking van de wereld zelve en het pad van den droom. Het eerste pad wordt door alle hoogere

[1]) Joh. 10 : 11 vv.
[2]) Matth. 22 : 37 vv., Rom. 13 : 4 vv.
[3]) Augustinus, Soliloq. I, 3.
[4]) Rom. 7 : 15.

beschaving bewandeld, m. n. door het Christendom. Het tweede is dat van de renaissance, de achttiende eeuw vooral en sedert het economische en socialistische streven in allerlei vorm. Het derde is het pad, dat bewandeld wordt door hen, die tot zich zelf zeggen: „Als de aardsche werkelijkheid zóó hopeloos ellendig is en de verzaking der wereld zóó moeilijk — laat ons dan het leven kleuren met schoonen schijn, wegleven in het droomland van heldere verbeeldingen, de werkelijkheid temperen met de verrukking van het ideaal" [1]). Zoo ontstaat het heldenthema, het wijzenthema, het bucolische thema. Op dit pad vinden wij de estheten van allerlei aard en gading, de menschen van fijnen zin en edelen smaak, met sympathie en waardeering, maar zonder liefde en offer. Teekenend is in dit opzicht de houding van Goethe, die zich van een drukkend — ook zedelijk-drukkend — gevoel placht te ontlasten door de stof er van uit te drukken in een letterkundig product. Dit was een soort van ongewijde biecht, waardoor hij zich zelf absolutie schonk en tegelijk een goed werk deed door aan de wereld een schepping zijner kunst te schenken. Het is zooals hij in zijn „Aus meinem Leben" zegt in verband met zijne verhouding tot Frederike: „Zu der Zeit, als der Schmerz über Frederikens Lage mich beängstigte, suchte ich, nach meiner alten Art, abermals Hülfe bei der Dichtkunst. Ich setzte die hergebrachte poetische Beichte wieder fort, um durch diese selbstquälerische Büssung einer innern Absolution würdig zu werden. Die beiden Marien in Götz von Berlichingen und Clavigo, und die beiden schlechten Figuren, die ihre Liebhaber spielen, möchten wohl Resultate solcher einigen Betrachtungen gewesen sein" [2]). Dit is evenzeer van belang voor de genealogie van vele kunstwerken als voor het karakter der kunst en het geestelijke leven van kunstenaars. Het is zooals Scheler zegt: De „Wertung" moet leiden tot „wertende Stellungsnahme" [3]). Goed en kwaad bestaat niet alleen in de sfeer van het oordeel. Het oordeel is slechts de kengrond van wat onafhankelijk daarvan is. „Das Urteil macht nichts, gestaltet nichts. Ja, der Besten sind die, die es nicht wissen, dass sie es sind, und die im Sinne des Paulus es nicht wagen sich zu beurteilen" [3]).

Vandaar de instinctieve vrees voor den smaak, den zin, die de echte zedelijkheid pleegt te kenmerken. Deze vrees is eigenlijk

[1]) J. Huizinga, Herfsttij der middeleeuwen, 1919, bl. 50.
[2]) Wahrheit und Dichtung, 11 B.
[3]) M. Scheler, Der Formalismus u. s. w., S. 185.

onnatuurlijk, toegegeven. Het goede moet zich als goed laten gelden, ook voor het gevoel, het besef van den mensch. Hij moet het goede goed vinden. Maar zóó eenvoudig is het in de werkelijkheid niet. De mensch is niet argeloos. Hij is bevangen door zijn persoonlijk belang, zijn zelfzuchtige voorkeur, zijn zinnelijkheid en zooveel meer. En daarom kan hij niet vertrouwen op het gevoel, de waardeering zonder meer.

Dit beteekent, dat hij niet met zich zelf alleen kan zijn en met datgene wat hij vindt, zoodat hij zich daaraan kan geven en onttrekken naar dat het hem lust. Men denke nog eens aan de wijze, waarop bij Goethe de esthetische objectiveering van het schuldbesef de zedelijke en de religieuze houding vervangt, m. a. w. de schijn de werkelijkheid. Deze vervanging beteekent eene vervalsching. Het goede moet zich als werkelijkheid aan den mensch opleggen, opdringen, hem in beweging brengen, hetzij dan in die van het verzet of van de gehoorzaamheid. Dit is voor het gevoel van geen belang en in bepaalde omstandigheden wordt het lastig en onverdraaglijk. „Man darf das ästhetisch Wirksame geradezu als den Inbegriff dessen bestimmen, was uns durch sein blosses Erlebtwerden fesselt und derart festzuhalten vermag, dass die Frage nach seiner Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit mit der Gesamtheit der übrigen Interessen, mit denen wir im Leben an die Dinge herantreten, verschwindet", zegt Scholz [1]). Het is dan ook duidelijk, dat de phaenomenologie, die in de verschijnselen het wezen schouwt, met de realiteit van dit wezen eigenlijk niets wil of kan van doen hebben. Zij heeft genoeg aan haar intuïtie en evidentie. Haar ontbreekt de behoefte aan activiteit, waardoor iets zou worden veranderd of bereikt, m. a. w. de werkelijkheid. Zij is dus ethisch eigenlijk indifferent. In elk geval ligt de maatstaf van wat goed is niet in den mensch en zeker niet in zijn gevoel, dat, als sentiment opgevat, niet centraal is, en als besef genomen, slechts de reflectie is van een persoonlijke gesteldheid. De zekerheid, de bevrediging, volgt eerst op de keuze, den arbeid, den strijd. Zij kan niet in het gevoel berusten. Op zich zelf is en maakt dit niet zedelijk. Daarbij maakt het het subject los van een voorwerp, dat het gevoel wekt en waaraan dat gevoel daarom beantwoordt. Het esthetische intuïtivisme kan dus het zedelijke probleem niet oplossen.

---

[1]) H. Scholz, Religionsphilosophie[2], 1922, S. 166.

D. RATIONALISTISCH INTUÏTIVISME

I. DE REDE.

Wat onder dit woord in ons verband te verstaan is wordt bepaald door de indeeling, die wij hebben gevolgd. Het is het derde van de z.g. zielsvermogens, naast den wil en het gevoel, de „Vernunft", maar dan in den zin van de theoretische, zooals Kant deze onderscheidt van de practische en van de „Urteilskraft". Wij verstaan het woord redelijk niet in den formeelen, beperkten zin van logisch juist, maar in den breederen, materieelen van redelijk waar. Hier is plaats voor wat Martineau noemt „dianoetic ethics", naast „esthetic" en „hedonist ethics" en waarvan hij de voorstanders laat zeggen: „We approve the Right, because it is true; if we did not, we should not be intelligent, but should form judgments discordant with the real relations of things; there is no wrong that is not folly" [1]). De waarde van de rede, het theoretische kenvermogen, het zuivere oordeel, wordt zóó hoog aangeslagen, dat de wil en het gevoel buiten rekening mogen blijven en de redelijke persoon zelf in haar redelijk inzicht verijlt. De dingen zóó zien als zij zijn is hetzelfde als ze te kiezen zooals zij moeten zijn. Dit is eene opvatting, die bijna onredelijk dreigt te worden van louter redelijkheid. Althans in onzen tijd van irrationalisme neemt zij al spoedig den schijn aan van eenzijdig, oppervlakkig, onwerkelijk te zijn. Toch bevat zij eminente waarheidsbestanddeelen en is zij verbonden met de namen van de besten van ons geslacht. Dit maant ons tot voorzichtigheid, al aanstonds ten aanzien van de kracht der woorden rede en redelijkheid. Dit zal het best blijken, als wij dezen vorm van intuïtivisme en action beschouwen.

II. VORMEN.

In geacheveerden vorm, met scherpe omtrekken en forsche lijnen, staat het rationalistische intuïtivisme voor ons in de figuur der antieke ethiek. Het antwoord op de vraag: is de deugd leerbaar, is bijna altijd bevestigend. Socrates behandelt de vraag op klassieke wijze. Niemand doet het kwaad om het kwaad. Altijd staat hem iets goeds voor den geest, dat hij nastreeft. Er kan dus slechts sprake zijn van vergissing ten opzichte van wat hij voor goed houdt. Het komt er alleen op aan, dat hij weet, wat goed is. Weet

[1]) J. Martineau, o. c. Vol. II, p. 425.

hij het eenmaal, dan kan hij niet langer het kwade willen. Hij zou tegen zich zelf zijn. En wie is dit? Dus: deugd is weten; en dus is zij leerbaar. Zooals Xenophon den meester in de Memorabilia laat zeggen: „Zij, die wisten wat goede en rechtvaardige daden zijn, zouden niets anders verkiezen, terwijl zij, die het niet wisten, ze niet zouden kunnen doen, als zij het wilden." Men vraagt zich af, hoe een man, zóó wijs en ernstig als Socrates, deze theorie kan verkondigen. De ervaring van elken dag en van ieder mensch schijnt toch het tegendeel te bewijzen. Wij moeten daarbij rekening houden met het feit, dat weten voor Socrates meer is dan zuiver intellectueele werkzaamheid, het functioneeren van een denkapparaat. Zijn dialectiek, het voortdurend spreken met zich zelf of met anderen, beteekent veel meer. Het wil de waarheid te voorschijn brengen, openbaar maken, het zijn tot bewust-zijn brengen. Vandaar zijn beeld van de philosophie als obstetrie, als verlossingskunst. Het gaat er om het volle leven te schenken aan wat embryonaal aanwezig is, volgens de regels der kunst, desnoods operatief. Vandaar dat Plato in zijn Meno de gegevens van zijn leermeester kan ontwikkelen op eene wijze, die wat Sidgwick noemt de „extravagant paradox" [1]) van Socrates' leerbaarheid der deugd ontspant. De tegenstelling, waarom het gaat, is deze: Is de deugd leerbaar of door oefening te verwerven, òf van nature aangeboren? Is dit inderdaad een tegenstelling? Plaats een jongen voor een wiskunstige figuur en stel hem een vraag. Hij zal beginnen met zich te vergissen, maar op eens ziet hij in, wat het antwoord moet zijn. Zijn leeren blijkt dus te zijn een bewustwording van wat in hem ligt. Zoo is alle leeren, ook op zedelijk terrein, bezinning op een oorspronkelijk weten. Dit is de beteekenis van de Platonische uitdrukking anamnesis, herinnering, die men van haar mythische inkleeding moet losmaken om haar goed te verstaan. Hartmann definieert de anamnesis als: „der Platonische Begriff des Apriorischen in der Erkenntnis" [2]).

Met dit resultaat, bij Socrates en Plato bereikt, kunnen wij tevreden zijn. Vóór alle ervaring staat de vorm, en daarin tegelijk de norm, vast, die haar gestalte en karakter geeft. En deze vorm draagt het karakter van inzicht. Zij is veeleer een zaak van de rede dan van den wil. De eerste is vast en helder; de tweede beweeglijk

[1]) H. Sidgwick, Outlines of the history of Ethics, 1922, p. 24.
[2]) Nic. Hartmann, Ethik, 1926, S. 28.

en troebel. De laatste moet dus in de eerste worden opgeheven. In haar latere vormen is de antieke ethiek veel minder zuiver dan in dien van Socrates en Plato. Toch laat zij slechts zeer noode en eerst in hare periode van ontbinding de onderstelling los, dat de deugd leerbaar is, omdat het inzicht in wat goed is den wil van zelf medeneemt. Dit is b.v. bij Epictetus nog zeer duidelijk. Weten en willen staan tot elkaar in het nauwste verband. Niemand doet vrijwillig kwaad. Het inzicht bepaalt ten slotte de handeling.

Deze antieke opvatting keert in allerlei wendingen terug, zij het al zonder de onbevangenheid van het oude rationalisme. Het Christendom, met zijn nadruk op de persoon, den wil, en deze wil als niet enkel zwak, maar gebonden, verdorven, slechts door ingrijpen van Boven vrij en goed, heeft in het Westen eensdeels veel minder ver, en anderdeels verder zijn invloed doen gelden dan zijne zichtbare grenzen. Dit zal ons blijken, als wij een voorbeeld kiezen uit de rationalistische ethiek, zooals deze in de 17e en 18e eeuw in Engeland school heeft gemaakt. In dit land heeft het rationalisme altijd gebloeid, zoowel op wijsgeerig terrein, als op dat van den godsdienst en de zedelijkheid. Men denke aan den zin voor de „natuurlijke godsgeleerdheid" en de apologetiek.

Een van de beste vertegenwoordigers van deze richting is Samuel Clarke (1675—1729), die, bepaaldelijk tegenover Hobbes' en Locke's empirisme, het normatieve karakter der zedelijkheid wil handhaven en deze normativiteit vindt in de zedelijkheid, zóó zeer, dat hij telkens een parallel tusschen ethiek en mathematica trekt. Evenals in de laatste is immers ook in de eerste sprake van beginselen, die van zelf spreken, omdat zij als zoodanig worden ingezien, waarbij voor Clarke de zedelijke en de godsdienstige beginselen ten nauwste samenhangen. Dit beteekent niet, dat zij geen zelfstandige plaats en rechtskracht zouden bezitten. De zedelijke regels binden den mensch uit eigen hoofde zonder de sanctie van hun goddelijke herkomst. In dit verband is het ons vooral om deze zelfstandigheid, die intuïtief wordt erkend, te doen. In het algemeen stelt Clarke vier „rules of righteousness": „Piety" jegens God; „equity and benevolence" jegens den naaste; „sobriety" jegens ons zelf. De eerste regel kan blijven rusten, als buiten de eigenlijke zedelijkheid vallend. Ook de laatste, omdat Clarke zelf haar als afgeleid en ondergeschikt voorstelt. Wij moeten tegenover ons zelf matig zijn met het oog op de vervulling van onzen plicht. Hier wordt dus reeds de plicht met zijn laatste en

volstrekte regels ondersteld. Deze regels liggen in de genoemde billijkheid en welwillendheid. Den regel van billijkheid formuleert Clarke aldus: „Whatever I judge reasonable or unreasonable that another should do for me: that by the same judgment I declare reasonable or unreasonable that I should in the like case do for him." En den regel van welwillendheid: „If there be a natural and necessary difference between Good and Evil: and that which is Good is fit and reasonable, and that which is Evil is unreasonable, to be done: and that which is the greatest Good is always the most fit and reasonable to be chosen: then every rational creature ought in the sphere and station, according to its respective powers and faculties, to do all the Good it can do to its fellow-creatures: to which end, universal Love and Benevolence is plainly the most certain, direct and effectual means" [1]). Hierin ligt de onderstelling, dat het wereldverband één groot geheel van betrekkingen vormt en dat het er slechts op aankomt, dat ieder en alles zijn plaats in dit geheel zuiver ziet evenals de daarmede overeenstemmende plaats van anderen. Alles komt aan op „fitness" en „congruity". Deze ziu voor het geheel van geordende betrekkingen verklaart het verband, dat Clarke tusschen zedelijkheid en wiskunde legt. Het gaat in beide gevallen om eene orde, hetzij als zedelijk of als mathematisch doorschouwd. Intusschen bestaat er toch wel eenig verschil. De mathematische orde is mij eigenlijk onverschillig, d. w. z. mijn wil, mijn begeerte, mijn voordeel hebben er geen belang bij, hoe zij is. Dit is niet het geval bij de zedelijke orde, die mijn verhouding tot mijn naaste regelt. De practijk toont maar al te zeer, dat billijkheid en welwillendheid niet de eenige, en zelfs niet de eerste regels zijn, waardoor de menschelijke samenleving wordt bepaald. Zij toonde het ook in Clarke's dagen. Vandaar dat hij zegt: „originally and in reality it is as natural and (morally speaking) necessary that the will should be determined in every action by the reason of the thing and the right of the case, as it is natural and (absolutely speaking) necessary that the understanding should submit to demonstrated truth." Maar metterdaad is het zoo niet. „Were not men most unnaturally corrupted by perverse and unaccountably false opinions and monstrous evil customs habits and it would be impossible that universal equity should not be practised by all mankind." Dit verandert de zaak. Er zijn dus lagere, onzedelijke

[1]) S. Clarke, Boyle Lectures, pp. 86 ff.

of onredelijke invloeden in den mensch en in de menschheid, die de hoogere kruisten en het geheel van betrekkingen verwarren. Toch zijn die onredelijke factoren niet volstrekt onredelijk. Ze hebben slechts een beperkte redelijkheid, n.l. zij gaan te rade met de levensbetrekkingen van den enkele of een groep, niet met het groote verband van het geheel. Maar dit doet niet af aan het feit, dat voor zooveel menschen zich bewust zijn van wat goed en kwaad is, zij verplicht zijn des-overeenkomstig te handelen, en dat de eeuwige rechtsregel even onvoorwaardelijk 's menschen handelingen moet beheerschen als hij noodzakelijkerwijze hun oordeel bepaalt. Het is zooals Martineau het samenvat: „the moral consciousness, when awakened, is intuïtive and self-evidencing and carries in it an inherent imperative authority" [1]). Hierbij blijft de vraag open, in hoeverre de onzedelijkheid het gevolg is van beperktheid van inzicht of verkeerdheid van wil, m. a. w. in hoeverre er tusschen intellectueel en moreel al of niet een specifiek verschil bestaat, en de geaardheid van het z.g. gezond verstand eene qualiteit van theoretischen of van practischen aard is. Deze vraag zal ons nog nader bezig houden.

Het schijnt ongeoorloofd in dit verband ook de objectiviteitstheorie van Prof. Heymans te noemen, omdat hij zelf deze onderscheidt, als vierde type van intuïtivistische hypothese, van de plichttheorie, de esthetische theorieën en de logische theorie. Toch sluit hij zich nauw bij de laatste aan en men behoeft het woord logisch slechts wat ruim op te vatten om den overgang te effenen. Dr. Heymans zelf, als hij het zedelijke als „vernunftmässig" beschouwt, vat redelijk niet op als formeel logisch, maar veeleer als overeenstemmend met wat in meer algemeenen zin redelijk wordt genoemd: overeenstemmend met het gezond verstand. On-zedelijk acht hij dat wat gekenmerkt wordt door de souvereiniteit van het ik en van het oogenblik, omdat deze „einen einzigen Augenblick oder ein einziges Individuum, welche an sich nicht wichtiger sind als andere Augenblicke oder andere Individuen, dennoch viel höher als diese bewertet." Daartegenover staat als zedelijk de houding, die ook de toekomst en de omringende wereld in rekening brengt, omdat zij „dasjenige was objektiv betrachtet gleichen wert hat, auch tatsächlich als ein Gleichwertiges ansieht und behandelt" [2]).

---

[1]) J. Martineau, o. c. Vol. II, p. 466.
[2]) G. Heymans, a. a. O., S. 241.

Wèl erkent Dr. Heymans, dat de daad van den wil om mijn voordeel prijs te geven voor dat van een ander of de gemeenschap niets gemeen heeft met het vermogen om uit bepaalde praemissen een conclusie te trekken, maar hij meent, dat tot de bewijskrachtige conclusie behalve de logische consequentie ook nog de volledigheid der praemissen behoort en dat in verreweg de meeste gevallen, waarin iemand onzedelijk oordeelt of zich (binnen zijn eigen gebied van belangen) onzedelijk gedraagt, daarvan de schuld niet ligt aan een eigenlijk verkeerde gevolgtrekking, maar veeleer aan de onvolledigheid en de eenzijdigheid der in het oog gevatte praemissen.

Hier staan wij voor dezelfde vraag, die zich t. a. van Clarke ons stelde: Wat is rede en redelijkheid in dit verband? Dr. Heymans beroept zich op het feit, dat de taal een verwantschap tusschen redelijk denken en objectief bepaald handelen intuïtief heeft gevoeld. Beide trachten alle beschikbare gegevens gelijkelijk tot recht te doen komen en dus van alle persoonlijke wenschen en vooroordeelen te abstraheeren en een boven-individueel standpunt in te nemen. Hij zou willen spreken van eene „praktische Vernunft" naast de theoretische, waarbij het punt van vergelijking ligt in de terzijde stelling van alle subjectief bepaalde beperking, zij het al in anderen zin dan waarin Kant de uitdrukking gebruikt. Maar juist om het woord rede zijn theoretische beteekenis te laten spreekt hij tenslotte liever van objectiviteits- dan van redelijkheidshypothese. De ware zedelijke gezindheid is dus zakelijke gezindheid, het eigenlijke zedelijke gebod luidt: wil objectief. Het leidt ten aanzien van ons zelf tot waarachtigheid, ten aanzien van anderen tot liefde of welwillendheid en gerechtigheid. Niet egoïsme, ook niet altruïsme, maar univeralisme geldt hier als leus: alles worde beschouwd en behandeld naar het verband, dat het in het geheel der dingen inneemt. Het gaat hier om een apriorisch beginsel. Evenals de logische wetten alleen daardoor, dat men onder de verschijnselen van het logisch denken rondziet, tot klaar bewustzijn kunnen worden opgeheven, maar dan ook voor hunne zekerheid niets anders noodig hebben dan hun onmiddellijke evidentie, zoo „findet auch das Objektivitätsprinzip, welches sich uns aus einer umständlichen Durchforschung der Tatsachen des sittlichen Urteilens ergeben hat, den letzten Grund seiner Evidenz in sich selbst" [1]).

---

[1]) G. Heymans, a. a. O., S. 267.

III. CRITIEK.

Deze theorie komt op voor een element van zedelijkheid, dat niet mag worden verzuimd. Wat goed is heeft als zoodanig zin. Het wordt niet slechts blindelings gewild of beschouwend bewonderd. Het maakt er aanspraak op redelijk te zijn, d. w. z. zekeren samenhang en orde uit te drukken, die richting geeft aan het handelen, licht werpt op het leven en over de geheele wereld. Het is de groote bekoring, die van de antieke ethiek uitgaat, dat zij het zedelijke niet isoleert, maar tracht het op te heffen tot de orde van het bewustzijn en de redelijkheid. Dit is het wat de oudheid bedoelde met den nadruk, dien zij legde op de rede, den nous, den logos, in de wereld en in den mensch. In het O. Testament beheerscht de tegenstelling wijs en dwaas de geheele spreukendichting en zij laat de tegenstelling goed en kwaad daarmede samenvallen. Deze wijsheid moge er eene zijn van levens-wijsheid en menschenkennis, en in de eerste plaats van godsvrucht, dus een soort van gezond verstand of „praktische Vernunft", toch komt zij niet zonder nadenken en inzicht tot stand en door haar worden de wil en het gevoel geleid. Het gaat er om „wijsheid en tucht te weten, te verstaan redenen des verstands, aan te nemen onderwijs van goed verstand, gerechtigheid en recht en billijkheden; den slechten kloekzinnigheid te geven, den jongeling wetenschap en bedachtzaamheid" [1]). In het N. Testament wordt de wijsheid niet verworpen, maar verdiept. Onwetendheid is een der vormen, waaronder het oude, zondige leven wordt gezien, verlichting is de pendant er van voor het nieuwe. Kennis is een der kenmerken van het geloof, wijsheid een trek van het christelijke ethos. Openbaring is de groote acte van God, waardoor Hij in en om den mensch klaarheid schept. Met de natuurlijke orde der schepping gaat parallel de geestelijke orde der verlossing. „God, die gezegd heeft, dat het licht uit de duisternis zou schijnen, is degene, die in onze harten geschenen heeft om te geven verlichting der kennis der heerlijkheid Gods in het aangezicht van Jezus Christus", zegt Paulus [2]). Wij hebben hier niet te doen met de formeele, bloot intellectueele kennis, maar met de materieele, persoonlijke, in de eerste plaats religieuze kennis, maar die niet als louter practisch, als levenswijsheid alleen, mag worden begrensd. In zooverre vertegenwoordigt het rationalistische

---

[1]) Spr. 1 : 2—4.
[2]) 2 Cor. 4 : 6.

intuïtivisme met zijn beroep op het inzicht een waardevol gegeven.

Maar hierbij is dan onmiddellijk losgelaten de louter logische opvatting van zedelijkheid. Het is niet waar, dat logische juistheid de maatstaf of kenbron zou zijn van zedelijke goedheid. Het is een sprong, een overgang tot een ander gebied, als ik met het trekken van eene logische conclusie laat samenvallen het vellen van een zedelijk oordeel. Als ik b.v. het feit, dat iemand in de samenleving of in het wereldverband een bepaalde plaats inneemt, als redelijk inzie en daaruit zou willen afleiden, dat het nu mijn plicht is hem die plaats te gunnen of te helpen behouden, verwar ik hetgeen empirisch gegeven is en logisch geconstateerd wordt met datgene, wat zedelijk behoort te zijn. Wie bewijst mij, dat wat is behoort te zijn? Of dat wat logisch denkbaar is ook zedelijk achtbaar en toepasselijk is? In elk geval moet het redelijke worden opgevat in den breederen, materieelen zin, dien Clarke en vooral Heymans er aan geeft. Maar dan wordt het redelijke iets anders en ik begrijp, dat Dr. Heymans van objectiviteits-, niet van redelijkheids-theorie spreekt. Toch blijven hier vragen over.

In de eerste plaats deze. Heeft deze rede, waarop het rationalistische intuïtivisme zich beroept, te doen met kennen of met willen? Wat redelijk is, d. i. wat een geordend verband uitdrukt, wordt door eene intellectueele acte erkend. Het is een quaestie van onderzoek en inzicht, praemissen en conclusie. Ten slotte heeft het met mijn wil en handeling niets te doen. Het laat mij practisch koud. Maar datgene wat goed is, wat als zoodanig staat tegenover kwaad, wordt niet slechts theoretisch erkend, maar beaamd. Het moet er zijn. Het is een quaestio juris, niet een quaestio facti. Dit is een zaak van onmiddellijk besef, waarmede direct mijn wil te doen heeft. Het laat mij niet koud. Het raakt mij persoonlijk. Het is mogelijk, dat iets zich als onlogisch voordoet, als irrationeel ook, in den zin, dat ik de redelijkheid er van niet inzie of zelfs, dat ik het als on-redelijk zie, en toch kan het mij als zedelijk goed voor den geest staan en als eisch zich opdringen. Men denke aan de zelfverloochening, het offer, niet slechts als feit, maar als regel en zelfs als grondwet van het zedelijke leven.

Hiermede hangt ten nauwste samen de vraag: Kan de zedelijkheid er op wachten, dat de redelijkheid van een zedelijken regel vast staat? Dit wachten dreigt eindeloos te worden. „Jeder Handelnde ist gewissenlos" heeft Goethe gezegd. Het is waar, dat wie zijne handeling uitstelt tot alle omstandigheden en gevolgen hem duidelijk

zijn geworden, nooit tot handelen komt. Wie zou ooit durven trouwen, kinderen verwekken, een voor zijn leven beslissende keus doen? Men zou verder kunnen gaan en elk leven, elk willen gewetenloos noemen, omdat het niet wachten kan tot het alles weet. De maat van ons zedelijk leven en oordeelen is een andere dan die van ons redelijk inzicht.

Daarbij komt, dat het de vraag is of de wereld, waartoe wij, ook als redelijke wezens behooren, inderdaad redelijk is, m. a. w. een zoodanig geheel, dat harmonisch is en waarvan het mogelijk is af te lezen de plaats, die aan ieder of alles daarin rechtmatig toekomt. Deze onderstelling van de redelijkheid der wereld schijnt zeer eenvoudig, maar zij is het volstrekt niet. Zij schijnt veeleer een hypothese van het denken, dat zóó denkt, of een postulaat van den wil, die dit wil. En wij zelven, die deze orde zouden willen aflezen van de wereld, zijn wij hiertoe in staat? Berust ons redelijk inzicht in de „rules of righteousness", waarvan Clarke spreekt, inderdaad op datgene, wat wij daarvan in de wereld hebben waargenomen, of behoort het tot eene andere orde, die van het onmiddellijke zedelijke besef, dat wel in den samenhang der dingen voor en na verificaties vindt, maar dikwijls ook het tegendeel daarvan? En dit zedelijke besef zal altijd instinctief weigeren zich te regelen naar wat het als redelijk ervaart of begrijpt. Hier ligt de groote beteekenis van de religie voor de zedelijkheid voor de hand, als die het leven, ook het zedelijke leven, in verband brengt met regels en krachten van eene hoogere, volstrekte orde, die, welke door openbaring en geloof wordt uitgedrukt. Dit zedelijke besef is niet hetzelfde als de zedelijke wil. Het kan zeer scherp en zuiver zijn zonder dat de wil het volgt. Maar het heeft toch met den wil dit gemeen, dat het van zedelijken aard is, m. a. w. dat het oordeelt volgens de categorie goed-kwaad. En deze categorie is eene soortelijk andere dan die, welke tusschen redelijk-onredelijk onderscheidt. Vandaar de onduidelijkheid, die ons bij Clarke trof ten aanzien van wat redelijk is. Soms is het alsof het inzicht in de juiste verhoudingen van de wereld geheel voldoende is om den mensch desovereenkomstig te doen oordeelen en handelen, als logisch noodzakelijk. Soms wordt een post uitgetrokken voor factoren van geheel anderen aard „verkeerde en valsche meeningen en monsterlijk kwade gewoonten en gebruiken". Deze laatste zijn geheel irrationeele elementen; zij hebben met de redelijkheid van Clarke direct niets te doen.

De fout van deze geheele hypothese is deze, dat zij aan de rede een te groote plaats geeft, in den mensch en in de wereld. Zij kan dan ook deze plaats niet handhaven, want een zedelijkheid, die louter op denken berust, is onhoudbaar. Zoo neigt men van zelf er toe in de rede bestanddeelen op te nemen, die niet redelijk zijn. Het verstand wordt gezond verstand, de rede een soort van practische rede. Maar hiermede is men niet gereed. De rationalistische inslag verloochent zich niet. Het gevaar is altijd, dat van het heldere inzicht wordt verwacht wat alleen de goede wil kan schenken. Men wordt niet goed door te leeren wat goed is. Zelfs het leeren wat goed is onderstelt meer dan louter rationeele vatbaarheid. De leer, dat deugd leerbaar is, moet worden gekenmerkt hetzij als eene trivialiteit, die de deugd haar adel ontneemt, hetzij als eene aanmatiging, die de waarde van het leeren overschat en in elk geval als een misverstand. Want het leeren, dat Plato in zijn Meno bedoelt, is eigenlijk geen leeren in den zin van aan-leeren of bij-brengen. Het is slechts het tot bewustzijn brengen van wat reeds aanwezig was. Het beteekent dus een rationalistische vervlakking der zedelijkheid, als men zegt: zelfzucht is beperktheid van blik, naastenliefde breedheid van visie. Het is opmerkelijk, dat Clarke spreekt van den regel van billijkheid en welwillendheid en dat ook bij Dr. Heymans de figuren welwillendheid en gerechtigheid domineeren. Het woord liefde wordt niet gebruikt, tenzij dan als parallel van de genoemde en niet meer. Dit beteekent, dat deze hypothese als van zelf aan de zedelijkheid haar onbevangenheid ontneemt en haar maakt tot een zaak van reflectie. En deze gereflecteerde zedelijkheid moge hoog staan bij overigens zedelijk hoog staande menschen, zij is niet in staat zedelijk laag staanden op te heffen. Als zij niets anders heeft dan haar beroep op het inzicht in de levens- en wereldverhoudingen op de wijze van een mathematischen samenhang van gegevens, staat zij zelfs zedelijk zwak. Zij neemt de spontaneïteit weg, zonder welke de zedelijkheid niet kan gedijen. Zij vervangt haar door eene berekening, die aan den mensch te zware eischen stelt. Het is hem niet gegeven theoretisch objectief te zijn, d. w. z. alles te zien volgens zijn proportie, in verband met het geheel. En evenmin kan hij practisch objectief zijn, omdat de natuurlijke neiging van den mensch hem veeleer alles doet waardeeren in verband met zich zelf. Zelfs al ware het laatste niet het geval, dan zou het eerste daardoor niet mogelijk zijn. Maar nu het laatste het geval is, is het in staat het eerste,

in zooverre het mogelijk ware, waardeloos, zoo niet erger, te maken. De stelling „kennis is macht", is maar al te waar, d. w. z. in zooverre zij de mogelijkheid schept, dat de kennis dienstbaar wordt gesteld aan de macht van zelfzucht en eigenbelang. Het is niet waar, dat vermeerdering van scholen van zelf vermindering van gevangenissen beteekent, tenzij dan de mogelijkheid wordt vermeerderd om zich aan den greep van het recht te onttrekken. Verstandelijk onderwijs zonder zedelijke opvoeding is gevaarlijk. Clarke zelf weet wel, dat één practisch motief sterker kan zijn dan alle theoretische regels: Virtue truly deserves to be chosen for its own sake and Vice to be avoided. It is not truly reasonable that men by adhering to Virtue should part with their lives, of thereby they eternally deprived themselves of all possibility of receiving any advantage from that adherence" [1]). Hij noemt de onvoorwaardelijke zelfverloochening niet zedelijk. Volgens zijn maatstaf terecht. Maar het feit, dat deze zelfverloochening zedelijk wordt gewaardeerd als het allerhoogste, dat zelfs boven de zedelijkheid schijnt uit te reiken als het religieuze offer, bewijst, dat de zedelijkheid een anderen maatstaf kent dan de rede.

Men heeft telkens zich beroepen op het verband tusschen deze theorie en de zedelijkheid van de antieke wereld en het Christendom. Dit eerste beroep geschiedt terecht. De grootsche idee der gerechtigheid, als de harmonische verbinding van alles en allen, in welke ieder deel zijn gerechte plaats en daarmede zijn geluk moet vinden, schemert bij Clarke door en komt bij Dr. Heymans zichtbaar naar voren. In zooverre is de laatste geheel antiek geteekend en herinnert hij telkens aan Aristoteles. Maar op het Christendom kan men zich met minder recht beroepen. Het is waar, dat de regel van het Evangelie, dat men zijn naaste moet liefhebben gelijk zich zelven, een groote mate van objectiviteit inhoudt, maar men vergete niet, dat deze regel zijn beginsel en maatstaf vindt in den voorafgaanden, dat men God moet liefhebben boven alles [2]). Men kan zeggen: hier is de objectiviteit nog veel grooter en eerst recht volkomen. Dit is waar, maar dit is eene objectiviteit van geheel andere orde. Zij draagt een persoonlijk karakter: de mensch is gebonden aan God. Zij berust niet op redelijk inzicht, maar op geloof. Haar object is de scheppende kracht, die het subject in staat stelt den naaste lief te hebben om Gods wil.

[1]) S. Clarke, Boyle Lectures, p. 116.
[2]) Matth. 22 : 37 vv.

Hier is het intuïtivisme in de eerste plaats van zijn eenzijdig rationalistisch karakter ontdaan en in de tweede plaats in eene hoogere orde opgenomen. Het is van belang op te merken, dat de hypothesen, die wij behandelen, dit ook niet kunnen nalaten te doen. Dit geldt bepaaldelijk van Clarke, die wel zijn zedelijke regels onafhankelijk ontwikkelt, maar ze tegelijk opneemt in verband met de goddelijke wetgeving en haar sanctie. En in anderen zin ook van Dr. Heymans, wiens objectiviteit zich verwijdt tot een universalisme, dat gemakkelijk en bijna van zelf een metaphysischen en religieuzen vorm aanneemt. Want waar is de grens en waarom is er een grens, als objectiviteit het beginsel is en dit van zelf streeft naar verruiming van den kring, waarbinnen het zich kan laten gelden? „Der Tendenz nach umfasst er (der Universalismus) das Ganze und mit jeder Erweiterung der individuellen Wissens- und Machtsphäre wird er einen grösseren Teil dieses Ganzen in sich aufnehmen. Wo der Endpunkt dieser Entwicklung liegt und ob dasselbe überhaupt einen Endpunkt hat, bleibt im Schosse der Ewigkeit verborgen" [1]).

Deze metaphysische of religieuze verdieping van het ethische intuïtivisme is bij het rationalistische type zeer verklaarbaar. De rede zoekt als van zelf naar samenhang en eenheid, naar een levenshouding, die in een wereldbeschouwing haar bedding vindt. De rede van den mensch wil zich in de wereldrede of in de rede Gods terugvinden. Al vindiceert Dr. Heymans beslist de zelfstandigheid van zijn objectiviteitsprincipe ten opzichte van religieuze en metaphysische ideeën, hoezeer hij analogie en „Wahlverwandtschaft" aanneemt, hij kan toch niet nalaten te erkennen, dat in de zedelijke oordeelen zich inzichten bewust worden „welche im tiefsten Wesen unseres selbst und der Welt angelegt sind" [2]). Maar ook het voluntarisme ontkomt aan deze zuiging niet. Men denke aan Kant's postulaten, ook aan dat van „das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthält" [3]). En meer nog aan de waardetheorieën der Badensche neo-kantianen, hetzij deze waarden alleen gelden als een rijk van onafhankelijke ideëele

---

[1]) G. Heymans, a. a. O., S. 262.
[2]) G. Heymans, a. a. O., S. 17.
[3]) Kant, Kritik der prakt. Vernunft, 1 Th. 2 B.[2] Hauptst. V.

grootheden, zooals voor Rickert, of worden geacht hun eenheid te vinden in de door den godsdienst als transscendent aanvaarde werkelijkheid volgens de opvatting van Windelband. Ook het intuïtivisme van esthetischen huize, zooals het b.v. door de phaenomenologie wordt vertegenwoordigd, kan dikwijls niet nalaten aan datgene, wat als harmonisch geheel wordt geschouwd, eene hoogere werkelijkheid toe te kennen, noem het een Godsrijk of eene cosmische orde. Afgeknotte metaphysica, latente godsdienst — wij hebben de uitdrukkingen reeds gehoord, die in dezelfde richting wijzen. Zelfs de theorieën, die het zedelijke uit niet-zedelijke factoren afleiden ontkomen dikwijls niet aan deze verdieping en verwijding. Het is òf een zaak van immanenten groei òf van transscendente projectie. De levensphilosophie van Bergson zou men een metaphysische constructie kunnen noemen. Zoodra de hoofdletter als uitdrukking van eerbied de gewone letter vervangt en het Leven of de Natuur boven de levensuitingen en de natuurverschijnselen worden uitgeheven, bevindt men zich reeds op denzelfden weg.

Maar elke theorie, die zich tot het zedelijke zonder meer beperkt, hetzij dan empirisch als zedelijk inzicht, zedelijken wil of smaak opgevat, hetzij transscendentaal als zedelijke structuur, waarde of zin verdiept, beneemt zich toch de gelegenheid om den weg af te loopen. Zij wordt altijd geremd door de vrees het zedelijke van zijn eigen karakter, zijn autonomie, zijn zuiverheid te berooven als het in verband met iets anders wordt gebracht. Deze vrees is gerechtvaardigd, als het gaat om de afleiding van het zedelijke uit niet- of beneden-zedelijke factoren. Maar zij is niet gerechtvaardigd, als de zedelijkheid wordt geacht te rusten op, of liever in wat wij een boven-zedelijk verband zouden willen noemen. De werkelijkheid van het zedelijke leven pleegt dit te doen. Het wezen van het zedelijke laat het niet slechts toe, maar vraagt er om, omdat de zedelijkheid behoefte heeft aan een norm en een kracht, die haar sanctioneeren en voeden. Hierbij gaat het niet om niet-zedelijke, maar om boven-, in den zin van meer-dan, zedelijke grootheden. Deze kunnen zijn van metaphysischen of van religieuzen aard.

HOOFDSTUK V
BOVEN-ZEDELIJKE FACTOREN

A. ORIËNTEERENDE OPMERKINGEN

I. OVERGANG.

Wij hebben opgemerkt, dat de zedelijkheid niet in de lucht kan zweven. Daarvoor staat zij in te nauw verband, eenerzijds met het leven van den mensch in zijn geheel, andererzijds met de wereld, waartoe dat leven in betrekking staat. Het is daarom formeel begrijpelijk, dat men de zedelijkheid tot niet-zedelijke factoren heeft pogen te herleiden. Maar bij dit pogen blijkt zij haar karakter van zedelijkheid te verliezen. Herleiding beteekent oplossing. Het zedelijke wordt niet-zedelijk en daardoor on-zedelijk. Vandaar de forsche reactie, die de autochthonie en autonomie der zedelijkheid handhaaft en het typisch zedelijke daarbij beurtelings zoekt in den wil, den smaak, de rede. Maar ook hier kan men niet nalaten de werkelijkheid, in den zin van de historische en psychische gegevens, te verdiepen, transscendentaal, zoodat men zich beroept op de structuur van den menschelijken geest of van den geest in het algemeen, welke bepaalde normen, i. c. die van goed en kwaad, onvoorwaardelijk laat gelden. Wij hebben gezien, hoe de z.g. waardephilosophie deze normen als zelfstandige, boven-persoonlijke en -werkelijke grootheden stelt en naast het z.g. rijk der werkelijkheid een rijk van waarden construeert. Hierbij is dan de zedelijkheid ééne waarde nevens andere, als het schoone, ware en heilige. Zoodra men deze waarden met elkander verbindt en uit één beginsel tracht af te leiden, komt, althans neigt, men er toe, zooals wij dit bij Windelband opmerkten, en zooals Lask nog duidelijker toont, om iets aan te nemen wat niet anders dan als boven-zedelijk mag worden gewaardeerd, iets algemeens, een norm, een samenvattend beginsel, waaraan de zedelijkheid haar waarde en kracht ontleent. Hierbij is men reeds over de grens van de uitsluitend zedelijke factoren der zedelijkheid. Men brengt ze in breeder

en dieper verband. Op eenige wijze zijn die lijnen doorgetrokken in de richting van metaphysica of van godsdienst, in zooverre men de zedelijkheid in verband brengt met het geheel der wereld of met boven-wereldsche machten of personen, in den vorm van eene z.g. wereldbeschouwing of theologie.

Wat deze wijsgeeren doen is niet anders dan de wijsgeerige vorm van wat feitelijk steeds en overal gedaan wordt. De z.g. naïeve mensch is te allen tijde geneigd en bereid de zedelijkheid op te vatten als constitutief bestanddeel van het wereldgeheel of den wil van God. Hoezeer hij telkens stuit op ervaringen, die hiermede in strijd zijn, kan hij zich eene niet-zedelijke wereld of god-heid niet voorstellen evenmin als een geheel on-wereldsche of on-godsdienstige zedelijkheid. Juist het feit, dat de zedelijkheid in de wereld, zooals zij reilt en zeilt, en bij den mensch, zooals hij feitelijk leeft, zoo moeilijk plaats schijnt te vinden, in zooverre de werkelijkheid dikwijls onverschillig staat tegenover goed en kwaad en de mensch dikwijls handelt in strijd met deze norm, doet hem te gereeder in hooger beroep komen bij een wereldorde of een godsbestuur, die voor de zedelijkheid instaan als voor hun bestanddeel of schepping en haar wezenlijk en eindelijk tot recht doen komen.

In dit opzicht is lichtgevend de wijze, waarop Wundt het verband tusschen zedelijkheid en godsdienst ontwikkelt [1]). Hij gaat daarbij uit, volgens de methode, die hij altijd volgt, van de feitelijke betrekkingen, die in het bewustzijn en het leven der volken worden aangenomen. Daarbij onderscheidt hij de autonome, de metaphysische en de ethische theorie van den godsdienst. De eerste wordt vertegenwoordigd door Schleiermacher's „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit", de tweede door Hegel's „Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist"; de derde door Kant's „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Maar het is in de praktijk moeilijk deze drie richtingen af te grenzen. Volgens Wundt begint het bewustzijn der volken met de mythe, als de eenheid eener primitieve wereldbeschaving, waarin alle bestanddeelen daarvan nog dooreen liggen. Zij bevat wetenschap en godsdienst, zij beheerscht de huiselijke zede evenzeer als het openbare leven. Bij de geleidelijke differentiatie kunnen de goden tot zedelijke idealen worden. Ook tot dragers van een ideale zedelijke wereldorde. Wundt zelf, hoezeer de oorspronkelijke eenheid

[1]) W. Wundt, Ethik, 1r B., S. 41 ff.

van zedelijkheid, wereldbeschouwing en godsdienst erkennend, meent, dat het feit, dat zij zich allengs van elkander hebben losgemaakt, bewijst, dat elk voor zich een zelfstandige plaats en waarde heeft. Voor hem is daarbij de godsdienst niet eigenlijk primair en oorspronkelijk. Hij bestaat in gevoelsreacties, die aan de meest verschillende voorstellingsinhouden van het bewustzijn kunnen gebonden zijn.

Hoe dit zij, het beroep op Wundt verduidelijkt de stelling, dat feitelijk het verband tusschen zedelijkheid, godsdienst en metaphysica overal aanwezig is. En met dit feit moet worden gerekend. Het moet op een of andere wijze worden verklaard. Men denke ook aan den inhoud, die aan het begrip geweten pleegt te worden geschonken, als aan de stem der godheid of de wet der wereldorde, zooals zij weerkaatst worden in het binnenste van den mensch. Aan de verbinding van strikt zedelijke en specifiek religieuze beseffen, als van schuld en boete, vertrouwen en dankbaarheid, gehoorzaamheid en toewijding. Aan den zedelijken drang naar eene theodicee of eene wereldorde, die als zedelijk kan worden gewaardeerd. Hier is waarlijk niet alleen de naïeve mensch aan het woord, voor wien de diffuse eenheid van denken en willen, gelooven en weten nog niet is opgeklaard. Ook de gereflecteerde mensch kan ten slotte niet nalaten het verband, doorschouwd, terug te zoeken. Men denke aan Socrates' daimonion, dat het bewustzijn van een zedelijke grens uitdrukt als in de wereldorde zelve gelegen; aan Plato's ideeënleer, die in eersten aanleg berust op de behoefte van het zedelijk bewustzijn aan een wereldstructuur, waarin het zich kan laten gelden; aan Spinoza, voor wien de hoogste geestesuiting is de intellectueele liefde tot God of de natuur der dingen. En, om niet aan wijsgeeren, maar aan geloovigen, het woord te geven, de meest voor de hand liggende opvatting van de zedewet is hier die, dat zij is de wil van God en dat deze wil zich niet alleen in het geweten der menschen, maar ook in de orde der schepping manifesteert. Men denke ook aan de plaatsing der zedelijkheid onder de categorie van dankbaarheid, waarbij niet indirect, uit de tweede hand, bij wijze van postulaat, maar onmiddellijk, spontaan het geheele leven wordt opgevat als bewuste en gereede terug-gave van wat ontvangen is, ant-woord op een woord, dat met gezag zich hooren deed [1]).

[1]) Heid. Catech. Antw. 2 en Derde deel.

Dat een dergelijke, hetzij dan wijsgeerig of godsdienstig gerichte, betrekking der zedelijkheid tot een grooter geheel op allerlei wijze wordt gelegd, is van groot belang. Het mag niet worden geforceerd ten koste van de eigenaardigheid en de zelfstandigheid van het ethische phenomeen. Als b.v. de zedelijkheid niet meer in de eerste plaats is een zaak van den practischen aanleg, den wil, de activiteit der menschen, maar zou worden een zaak van contemplatie van de wereld of receptiviteit ten opzichte van God, zou zij hiermede in haar karakter zijn aangetast. En als iemand het goede zou moeten doen, niet omdat hij dit als goed erkent, doch omdat het in het wereldrhythme past of omdat Gods stem het hem beveelt, zou zijn handelen, hoe ook metaphysisch of religieus gewaardeerd, zedelijk geen eigene waarde hebben. Maar het gaat niet aan van te voren de mogelijkheid te ontkennen, dat het typisch en essentieel zedelijke blijft gehandhaafd, terwijl het toch wordt opgenomen in breeder en dieper verband. Het is nu eenmaal zóó, dat de wil geen volstrekt zelfstandige grootheid is, maar 's menschen activiteit slechts eene uiting en toepassing van zijn mensch-zijn. En evenzoo, dat het zedelijk goede niet ophoudt zedelijk goed te zijn, als het wordt geacht te berusten in een wereldorde of goddelijken wil, waarvan een der eigenschappen is, dat zij een zedelijk of zedelijkheid-scheppend karakter dragen. Het behoeft dus geen uitglijden van de zedelijkheid te beteekenen, geen overgang tot een andersoortig gebied, als van boven-zedelijke factoren wordt gesproken. Boven-zedelijk is niet niet-zedelijk, noch in den zin van a- of van anti-moreel. Het ligt in het verlengde van het zedelijke, perspectivisch, als in eene hoogere dimensie. Daarom is de overgang van het zedelijke tot het boven-zedelijke iets, wat als 't ware van zelf plaats vindt, zelfs daar waar de zedelijkheid op haar volstrekte zelfstandigheid aanspraak maakt. Dit is geheel anders dan bij de herleiding der zedelijkheid tot niet-zedelijke factoren. Deze is ons gebleken overwegend kunstmatig, bij wijze van hypothese en analogie, plaats te vinden en daardoor verplicht te zijn de zedelijkheid haar normatief karakter te ontnemen. Hier is dit niet het geval. Alleen wordt hier de zedelijke norm niet erkend als de allerhoogste. Zij is de vóórlaatste. Autonoom is nog niet hetzelfde als absoluut. In dit opzicht schrijft Wünsch terecht aan de verschillende waarden eene „Eigengesetzlichkeit" of autonomie toe, maar zóó, dat de lagere telkens door de hoogere wordt omvat. Er is een rangorde van waarden. Hij spreekt van „Wertüberklammerung" en licht

dit aldus toe: „Derjenige Wert ist der jeweils „höhere", der imstande ist, den jeweils „niedrigeren" zielsetzend zu überhöhen, d. h. ihn so in sich zu fassen, dass seine autonome Teleologie nicht zerstört, sondern sie sowohl in seinem eigenen Bereich wie gerade durch die Überhöhung erfüllt wird" [1]). Ziehier eene vruchtbare gedachte. Zij rekent met de gradaties in Gods schepping. Er is eene normativiteit van verschillende orde. Het commando „du sollst" verliest niets van zijn kracht, integendeel, deze wordt er door verdiept, als het niet een officier is, door wien het wordt toegeroepen aan zijn troep, die volkomen vreemd is aan de marschroute, maar een vader, met wiens wijze van doen het kind eenigszins is vertrouwd.

II. TWEE MOGELIJKHEDEN.

Wij hebben reeds de onderscheiding gemaakt tusschen tweeërlei richting, waarin de zedelijkheid kan worden verwijd, de metaphysische en de religieuze. Beide woorden zijn zéér verschillend van inhoud. Toch hebben beide zooveel inhoud, dat ze soms in elkaar dreigen door te vloeien. Dit beteekent echter een uitwissching van grenzen, die niet noodig en goed is. Het is mogelijk tusschen metaphysica en religie te onderscheiden.

Hierbij staat voorop, dat in dit verband niet elke methaphysica in aanmerking komt. Verstaan wij in het algemeen onder metaphysica, overeenkomstig den oorspronkelijken en nog altijd veelszins gebruikelijken zin van het woord, eene theorie, die na, achter de verschijnselen van wereld en leven een grond of beginsel aanneemt, waaruit deze verschijnselen worden afgeleid of waartoe zij worden herleid, dan kan slechts eene spiritualistische metaphysica als boven-zedelijk worden gewaardeerd. Het materialisme is een vorm van metaphysica. Zijn beroep op de stof en de kracht als alles verklarende eenheden beteekent een herleiden van de verschijnselen tot een grootheid, die voor de zedelijkheid geen plaats laat. Stof en kracht zijn norm-loos, geeste-loos. Zij weten niet van persoonlijkheid, vrijheid, keuze, verantwoordelijkheid. Het zelfde geldt van verwante vormen van metaphysica, het naturalisme b.v., dat wij vroeger hebben behandeld. Alleen dus eene metaphysica, waarin plaats is voor de norm, den geest, is er eene, waarin de zedelijkheid kan ademen en die dus als boven-zedelijk kan worden aanvaard.

Op dezelfde wijze moeten wij ook ten aanzien van de religie

[1]) G. Wünsch, a. a. O., S. 81.

zekere reserve maken. Voorloopig laten wij de onderscheiding tusschen godsdienst in het algemeen en Christendom in het bijzonder, rusten, al reikt deze zeer diep en is zij beslissend. Maar in elk geval hebben wij te doen met een godsdienst, die een betrekking uitdrukt tusschen den mensch en God, waarbij de mensch secundair, afhankelijk, schepsel is. Eene religie, die enkel in religiositeit bestaat, zooals een godsdienst in godsdienstigheid, d. i. in zeker gevoel of stemming, die zich idealen schept en postulaten construeert, een, zooals Scholz het noemt, imponderable godsdienst, die slechts een mythisch karakter draagt en geen godsbewustzijn heeft, komt niet in aanmerking. Daarbij kan er immers geen sprake van zijn, dat de zedelijkheid in godsdienstig verband kan worden opgenomen, want deze godsdienst vormt geen achtergrond, hij heeft niet te doen met een scheppende, een vernieuwende macht, die aan de zedelijkheid stuwkracht of sanctie kan schenken. Laat godsdienst eenvoudig Gods-dienst zijn. De onderscheiding tusschen metaphysica en godsdienst is niet die tusschen theoretisch en practisch. Daarmede zou de godsdienst in het gedrang komen. Want deze is volstrekt niet alleen een practisch, of ook maar niet-theoretisch belang. Deze magere categorieën werpt hij omver, omdat hij op den geheelen mensch beslag legt, zijn denken, willen, voelen ingesloten, en dien mensch, als mensch, existentieel, zooals men het in het spraakgebruik van Kierkegaard tegenwoordig gaarne noemt, in zijn existentie, zijn mensch-zijn, zelf, zijn bestaan, d. i. in zijn geschapenheid zelve, stelt tegenover zijn Schepper, die oneindig veel meer is dan de wereld, waartoe de mensch, als schepsel tot de schepping, als wereldgeheel behoort. Veeleer kan men de metaphysica beschouwen als zaak van theoretischen aard, althans in zooverre de mensch overwegend als voorstellend en denkend zich een wereldbeschouwing vormt. Ik spreek liever van den denkenden mensch dan van het denken van den mensch. Het eerste is eene realiteit, het tweede eene abstractie. Vandaar dat wat men met het veelzinnige woord wereldbeschouwing aanduidt, niet alleen het product is van het verstand, maar ook van de fantasie, van de rede vooral en daarin van den mensch, die naar verband, zin, eenheid uitgaat. Ik heb hierover elders breeder gehandeld [1]). Wij volgen hier even de indeeling, die Kant maakt tusschen zinnelijkheid, verstand en rede en herinneren ons, dat Kant daarbij aan

[1]) W. J. Aalders, Mystiek, 1928, bl. 418 vv.

de theoretische rede het vermogen ontzegt om tot eene beschouwing van de wereld als eenheid te komen. Hier heeft alleen het verstand zeggenschap. Eerst langs den weg van de practische rede, den wil, acht hij deze eenheid bereikbaar. Men behoeft dit dualisme niet te aanvaarden om te erkennen, dat de wereldbeschouwing niet uitsluitend van theoretischen aard kan zijn, reeds omdat zij eene daad van den geheelen mensch beteekent. In dit opzicht is reeds de titel van Jaspers' werk over „Die Psychologie der Weltanschauungen" teekenend. Men kan daarom de wereldbeschouwing beperken tot de structuur van de beschouwing der wereld, die verschillend is bij de verschillende menschen en volken en weigeren haar af te sluiten in den vorm van eene theorie als monisme, dualisme e.d. Hoe dit zij, in elk geval doet de wereldbeschouwing vooral een beroep op de theoretische werkzaamheid van den mensch, op zijn verstand en rede. Zij wil eene beschouwing zijn, d. i. een samenvattende kennis, wetenschap, inzicht vormen en zij heeft daarbij te doen met de wereld en deze beschouwd en doorschouwd als een eenheid, een zinvol geheel, een systeem, eene orde. In elk geval domineert zoowel subjectief als objectief het onpersoonlijke. Rede en orde gelden als correlaten. Zij passen bij elkander.

Hier blijkt het onderscheid tusschen de metaphysica en de religie. De laatste is niet alleen of overwegend zaak van de rede of van den redelijken mensch. Zij heeft te doen met den mensch in zijn geheel, in zijn bestaan zelf, als geschapen en afhankelijk. Daarom is haar voorwerp ook niet iets onpersoonlijks, een orde, maar een Iemand, een persoonlijke grootheid, zij het al van eene hoogere orde dan wie of wat ook. Want de mensch moge verwant zijn met het voorwerp zijner religie, deze relatie beteekent geen correlatie, d. w. z. geen wederkeerigheid, waartoe elk van beide leden noodig zou zijn en waarbij dus het eene het andere opheft. Veeleer is de godheid souverein en bestaat de mensch alleen bij de gratie van dezen souverein, die dus een boven-wereldsch karakter draagt. In verband hiermede zijn ook de gevoelens en gezindheden, die de metaphysica en de religie begeleiden, verschillend. Ze zijn beurtelings die van inzicht, bevrediging, harmonie en die van liefde, zaligheid, toewijding. Ten opzichte van de metaphysica domineert de schoonheid, ten opzichte van de godsdienst de verhevenheid. De eerste is overwegend positief; zij verbindt en rondt af. De laatste is veeleer negatief; zij onderscheidt of scheidt zonder de laatste eenheid te kunnen en zelfs te willen vinden.

III. VERHOUDING.

De verhouding tusschen metaphysica en religie kan zeer verschillend worden opgevat. Dit ligt voor de hand, reeds bij de verschillende verhouding, die tusschen de theoretische en de practische werkzaamheid van den mensch en tusschen de persoonlijke en de onpersoonlijke sfeer wordt aangenomen. De kans op een spanning is zeer groot. Wil men deze op eenige wijze oplossen, dan kan òf de metaphysica de religie trachten in te sluiten of te overtreffen, òf de religie aan de metaphysica haar voorbereidende, begeleidende of afgeleide plaats aanwijzen. In dit opzicht is de verdraagzaamheid allicht aan de zijde der religie, die om te bestaan geen behoefte heeft aan een redelijk sluitende wereldbeschouwing, —integendeel—, terwijl de metaphysica toch eigenlijk hiermede staat en valt, althans als laatste grootheid gedacht. Daarom is de philosophie, ook de critische en zelfs de sceptische, nu eenmaal, als zij zich tot wereldbeschouwing uitbreidt, gedoemd intolerant te zijn. Zij beroept zich op datgene wat allen gemeen is, hun rede, die, mits goed geleid en gebruikt, logisch moet voeren tot zekere conclusies. Is de leiding goed, dan kan slechts het gebruik van het orgaan de verantwoordelijkheid treffen. Het cogite intrare, dwingt ze om in te gaan, geldt hier eerst recht, formeel, logisch, consequent. Daartegenover staat de religie, die zich niet kan beroepen op wat aan allen gemeen is. Want de zin voor godsdienst kan zwak zijn, zoo hij al niet bedorven is. Daarbij is hij aangewezen op hoogere leiding, op openbaring, op verlossing, die geschonken worden naar dat het God behaagt. En deze schenking werkt niet automatisch. Zij onderstelt de toerusting van hem, wien zij geldt, met de kracht om het rechte gebruik van haar te maken. Zoo moet de religie verdraagzaam zijn, als zij zich zelve kent, in zooverre zij leeft niet van natuurlijke, immanente krachten, maar van een boven-natuurlijk, transscendent goed. Naar mate de godsdienst meer menschelijk en redelijk is, d. i. meer immanent, is hij ook geneigd minder tolerant te zijn dan naar de mate, waarin hij zich op God en zijne souvereine genade, het openbaringswonder, beroept. De practijk stemt met deze teekening niet altijd overeen. Zij bewijst, dat het menschelijke, al-te-menschelijke, aan den godsdienst minder dan aan iets anders vreemd is en dat de godsdienstige mensch zoo bezwaarlijk zich zelf, d. i. in zijn betrekking tot God, verstaat.

Hoe dit zij, de spanning tusschen metaphysica en godsdienst is er een van zeer bijzonderen aard. Zij is die van den geest en het

persoonlijke leven. Vandaar dat de metaphysica geneigd is den godsdienst in te sluiten, door hem als een aanloop, een voorbereidenden trap tot de wereldbeschouwing op te vatten. Men denke aan Spinoza's onderscheiding tusschen gehoorzaamheid en kennis, practische en theoretische geesteshouding. Of aan de magistrale constructie van Hegel, voor wien godsdienst en wijsbegeerte beide te doen hebben met het volstrekte weten. Maar de eerste weet nog slechts in den vorm van de voorstelling, de laatste in dien van het begrip. De voorstelling is levendig, gevoelvol, maar in het begrip is haar zin eerst recht ten volle begrepen en hebben zich het voorwerp en onderwerp volkomen vereenzelvigd. Dit is in het algemeen de houding der gnostiek. De godsdienst is een lagere vorm van kennis, een populaire soort van metaphysica, een wijsbegeerte van den tweeden rang. Hij houdt nog voor twee wat één is. Hij werkt nog met openbaring in plaats van denken, met persoon in plaats van begrip. God en mensch zijn ten slotte een. Het indirecte gelooven blijkt in het directe inzicht om te slaan. Ziedaar het recept der gnostiek van alle eeuwen, van het Boeddhisme der zesde eeuw vóór Christus tot in de anthroposophie van onzen tijd toe.

Dit schijnt verdraagzaam. Aan de religie wordt haar plaats aangewezen in het geheel der ontwikkeling. Maar het is niet de laatste of de hoogste. Zij moet deze afstaan aan het denken. God lost zich op in de wereldorde, waarmede de redelijke mensch één is. Eerst deze eenheid is het einde. Vandaar dat de religie zich hiertegen altijd hartstochtelijk verzet, als in een strijd om haar bestaan. Voor haar is de levende mensch meer dan het denken, de levende God meer dan de wereldorde. De vereenzelviging van beide is de dood van den godsdienst, immers de oplossing van den mensch in God of van God in den mensch.

Daarom staat de godsdienst tegenover de metaphysica geheel anders en zeer verschillend. Het is mogelijk, dat hij de metaphysica onmogelijk acht en het voorrecht om tot het wezen der dingen door te dringen voor zich reserveert. De tegenstelling tusschen weten en gelooven wordt hierbij principieel gemaakt. Het eerste is volstrekt menschelijk. Het begint en eindigt met den mensch. Het komt dus niet verder dan de sfeer der verschijnselen en der eindigheid. Ten hoogste beseft het smartelijk zijn beperktheid en in zooverre eindigt het met een open vraag. Maar deze vraag wordt pas als vraag beseft en eerst recht smartelijk, als het geloof de sfeer van het wezen der dingen en de oneindigheid heeft geopenbaard.

Zoo b.v. in de sfeer der christelijke theologie het nominalisme en het terminisme in de middeleeuwen, de neo-kantiaansch geteekende theologie van Ritschl en de dialectische theologie van onzen tijd. Geheel anders is de opvatting, die in de metaphysica de voorbereiding ziet tot de religie. De rede is in staat van het zichtbare tot het onzichtbare, het eindige tot het oneindige op te klimmen en de wereldbeschouwing op te heffen tot de beschouwing van den wereld-schepper en -leider. Deze opvatting is klassiek uitgebeeld in de scholastiek van Thomas. Zij voert bewijzen voor het bestaan van God. Het is aan haar, in haar min of meer Protestantschen, geheel rationalistischen vorm, dat Kant zijn critische hand slaat. Maar de scholastiek is niet de eenige vorm van theologie en deze scholastiek zelfs niet de eenige vorm van scholastiek. Het is mogelijk met Anselmus, óók een scholasticus, de leus te laten gelden: credo ut intelligam, ik geloof om te begrijpen. Dit begrijpen geldt in de eerste plaats datgene wat voorwerp is van het godsdienstige geloof, en is dus gebonden aan geloof, d. i. aan zuiver religieus verband tusschen den mensch en God. Dit is in den zin van Augustinus, voor wien de geleidelijke, redelijke opklimming van de wereld tot God gebroken wordt door de onmiddellijke, spontane openbaring van God in de wereld. Voor wie haar heeft ontvangen worden in de wereld der verschijnselen de eeuwige redenen als goddelijke gedachte en wil openbaar en getuigt alles in hemel en op aarde van God. Men kan zelfs nog verder gaan en ten aanzien van alle weten een geloofsgrond in den algemeenen zin aannemen, zoodat wetenschap, ook metaphysica, niet anders is dan bewust-wording, vorming en systematiseering van wat als vóór-onderstelling daarvan is gegeven, inderdaad gegeven. Het is door Fichte in zijn eerste periode zóó uitgedrukt: „Kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen; jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende. Der Glaube ist es." „Er ist ein Entschluss des Willens das Wissen gelten zu lassen" [1]). Natuurlijk geldt deze bepaling louter formeel en in de eerste plaats voor de relativiteit van het weten. Maar als zij juist is zou gelden, zooals het onlangs is uitgedrukt: „Het resultaat van een wijsgeerig onderzoek is eigenlijk niet anders dan het geheel der in gedachten vastgelegde en uitgewerkte vóórveronderstellingen" [2]). In elk geval bestaat

[1]) J. G. Fichte, Die Bestimmung der Menschen[3], 1921, S. 89 f.
[2]) A. E. Loen, Wijsbegeerte en werkelijkheid, 1927, bl. 7.

er voor een geloof, dat zijn voorwerp, den boven-wereldlijken God, heeft gegrepen, reden nu ook in deze wereld als goddelijke schepping belang te stellen en daarmede in een wereldbeschouwing. Hiermede is niet gezegd, dat het geloof deze vormt. Het is mogelijk, dat deze vorming wordt opgedragen aan de rede, voor zoover zij hiertoe in staat is, maar dan onder het voorbehoud, dat de wereld niet de laatste grootheid en hare beschouwing niet de hoogste werkzaamheid zij. Het komt mij voor, dat deze synthetische houding ten slotte de eenig houdbare is, hoe ver godsdienst en denken, geloof en rede, theologie en metaphysica soms uiteengaan en moeten uiteengaan, als het aankomt op de souvereiniteit van God en het geloof. Het treft mij, dat de godsdienstphilosoof der dialectische theologie, E. Brunner, de zuiver dialectische houding in dit opzicht bezig is te verlaten, als hij opkomt voor wat hij noemt: „die andere Aufgabe der Theologie" en pleit voor de wetenschap der „eristiek" (alias apologetiek), die moet aantoonen: „wie durch das Wort Gottes die menschliche Vernunft teils als Quelle lebensfeindlichen Irrtums enthüllt, teils in ihrem eigenen unvollendbaren Suchen erfüllt wird" [1]). Het gaat dus niet om de rede, maar om de zelfgenoegzame rede, het rede-axioma, als den vijand. „Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung ist also von vornherein kein Gegensatz, ja vielleicht an sich überhaupt kein Gegensatz". Veeleer is het woord Gods: „die Erfüllung des Sehnens der vorher gebundenen und jetzt befreiten Vernunft selbst" [2]).

In het vervolg zal ons de betrekking tusschen metaphysica nog meer bezighouden. Maar dan toch uitsluitend in verband met de betrekking tusschen beide en de zedelijkheid, die zij als meer-dan-zedelijkheid willen dragen. Daarbij stellen wij eerst de zedelijkheid in metaphysisch, daarna in religieus verband. Dit laatste wordt dan weer onderscheiden in algemeen-religieus en specifiek-christelijk. Dit onderscheid beveelt zich zelf aan. Ook in zijn toepassing op de zedelijkheid zal blijken hoe ver het reikt.

B. METAPHYSISCH VERBAND

I. ONDERSCHEIDINGEN.

Wij hebben reeds onderscheiden tusschen meer dan ééne metaphysica, eene materialistische en eene spiritualistische. De eerste

[1]) E. Brunner, Die andere Aufgabe der Theologie. Zwischen den Zeiten, 1929, H. 3, S. 260.
[2]) E. Brunner, a. a. O., S. 256 f.

komt niet voor ons doel in aanmerking. Zij verwijdt niet, maar zij verengt; zij verdiept niet, maar zij vervlakt, door alle leven, ook het normatieve der zedelijkheid, vast te leggen in het mechanische kader van stof en kracht. Dit is een vorm van economie, een poging om met weinig middelen alles te verklaren, van zeer groven vorm en simplistischen aard. Alleen een metaphysica, die met den geest rekening houdt als hoogste beginsel, kan als bovenzedelijk zich laten gelden. Hierbij wordt geest verstaan in den zin niet slechts van psychisch, ziel-ig, maar in dien van pneumatisch, geest-elijk. Het gaat niet alleen om verschijnselen, die niet stoffelijk zijn, zooals bij het materialisme, dus om gewaarwordingen en waarnemingen, gevoelens en begeerten, gedachten en denkbeelden, kortom om de bestanddeelen van het bewuste leven. Deze verschijnselen zijn er niet zonder meer en verloopen niet slechts volgens bepaalde wetten. Zij zijn ver-schijnselen, in hen verschijnt iets wezenlijks, de ziel als levende eenheid, de geest, als welke te doen heeft met spontaneïteit en vrijheid, keuze en verantwoordelijkheid, schuld en boete, voldoening en dankbaarheid, kortom het mysterieuze iets of iemand, waarop de zedelijkheid zich altijd beroept, als zij haar onvoorwaardelijken eisch stelt en stellig oordeel velt, als tusschen goed en kwaad, niet als iets wat empirisch is, maar transscendentaal moet zijn, wordt onderscheiden. Een verband, een orde, een wereld, een universum, waarin voor deze onderscheiding niet slechts plaats is, maar dat op deze onderscheiding is aangelegd en gebaseerd, ziedaar eene recht metaphysische grootheid. In ons verband kan, bij de pluriformiteit der wereldbeschouwingen, eigenlijk slechts van één vorm sprake zijn. Dr. Kohnstamm onderscheidt 5 manieren, waarop de tegenstrijdigheid der overtuigingen kan worden geduid: De leer van het fatum, waardoor de menschen doen wat ze niet helpen kunnen, omdat een zinledige natuurcausaliteit hen beheerscht; de leer van een bovenmenschelijke macht, die behagen schept in den strijd om des strijds wille; de leer van den strijd als ethische categorie, in zooverre de mensch alleen door de loutering van den strijd zich verheffen kan boven de natuur, waartoe hij van huis uit behoort; de overtuiging, dat alleen de vernietiging van de veelheid, van de begoocheling der zinnen, kan verlossen van den strijd en het lijden; de overtuiging, dat de strijd niet tot het wezen der hoogste werkelijkheid behoort, maar de veelheid wèl. „Het hoogste Wezen is dan Harmonie en Liefde en de strijd kan eindigen, zonder dat de Veelheid verloren

gaat. Er is dus Absolute Harmonie en Absolute Waarheid, er is een Veelheid, die een Centrum heeft, die een om dat Centrum geordend Geheel is'' [1]).

Van deze vijf mogelijkheden komt eigenlijk alleen de laatste hier in aanmerking, in zooverre deze theorie eene zekere laatste eenheid onderstelt, waarin de zedelijkheid kan geacht worden te rusten. Men kan vragen, of hiervoor het woord metaphysica het eenige en zelfs het beste is. Het wekt dikwijls de gedachtenverbinding, dat deze eenheid wetenschappelijk zou zijn in dien zin, dat zij is uitgedacht, langs den weg van het denken geconstrueerd en geargumenteerd. Dit kan zijn. Er bestaan vormen van metaphysica, die zich er op beroemen volkomen redelijk, denkbaar, bewijsbaar te zijn. Men denke aan het systeem van Hegel. Maar het behoeft niet. Een irrationeele metaphysica is evengoed eene metaphysica. Plato's ideeënleer evengoed als Aristoteles' gesloten systeem. Ter voorkoming van verwarring doet men misschien goed door den term metaphysisch met ontologisch te verduidelijken. Dit woord geeft inhoud aan het vorige. Achter, na (meta) de z.g. natuur (ta physica) ligt het wezen (to on), het eigenlijke, dat in de verschijnselen (ta phainomena) ver-schijnt. Valt bij de metaphysica dikwijls op het logische, de methode, het hoe de nadruk, de ontologie legt het zwaartepunt op het ontologische, den zin, het wat. Maar een tegenstelling behoeft niet te bestaan. Men zie er Hartmann's kenleer op na. De titel reeds spreekt, in verband met den inhoud, zeer duidelijk [2]). In elk geval neemt de metaphysica aan, dat er iets is, dat in de verschijnselen zich manifesteert, iets wezenlijks, dat niet slechts wordt gepostuleerd en geconstrueerd, maar dat werkelijkheid heeft boven en buiten de verschijnselen, die waargenomen worden en het bewustzijn zelf, dat waarneemt. Het behoort dus tot de orde der werkelijkheid, zij het al niet van de empirische, die is zonder meer, maar van de normatieve, die echter niet slechts als norm geldt voor het bewustzijn, maar zich aan dit bewustzijn als werkelijkheid opdringt. Dit is een werkelijkheidsbegrip van hoogere orde, maar het is ook zeer willekeurig en verwarrend, als men de werkelijkheid tot de empirische gegevene, normlooze, zooals zij reilt en zeilt, beperkt. Men zou het woord werkelijkheid hiertoe kunnen beperken en dan de hoogere werkelijk-

---

[1]) Ph. Kohnstamm, t. a. p., bl. 99 vv.
[2]) Nic. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis[2], 1925.

heid als wezen aanduiden, op de wijze, waarop de Duitsche taal tusschen da-sein en sein min of meer perspectivisch onderscheidt en het scholastieke latijn tusschen existentia en essentia. Maar dan moeten de beide woorden altijd als correlaten worden gebezigd. Anders dreigt het gevaar, dat bij wezen enkel gedacht wordt aan het eigenlijke, ken-merkende, typische, in den zin der phaenomenologie, waarbij ontologisch uitdrukkelijk niets beslist wordt, n.l. of dit wezen een eigen, hooger, bestaan heeft, een zijn, waarop zoowel het bewust-zijn als het reëel-zijn berust.

II. METHAPHYSISCH GERICHTE THEORIEËN.

Deze onderscheidingen moesten worden gemaakt, omdat het zoo moeilijk is de theorieën, die uitsluitend zedelijke factoren laten gelden en die, welke zich op meer-dan-zedelijke factoren beroepen, te onderscheiden. Zelfs zijn er theorieën, welke de zedelijkheid uit niet-zedelijke gegevens afleiden en die toch er toe neigen deze gegevens zóó te verabsoluteeren, dat zij metaphysisch, althans metapsychisch gericht zijn.

In de eerste plaats komen hierbij de z.g. waarde-theorieën in aanmerking, die wij reeds hebben behandeld, en die telkens over de grens van het uitsluitend-zedelijke sfeer uitgaan. Men kan ze daarom dikwijls niet anders dan crypto-metaphysisch noemen. In naam der wet dringt Rickert telkens de waarde-theorie binnen hare perken terug. Welke wet? Die van de streng-methodische scheiding tusschen werkelijkheid en waarde, tusschen wat (slechts) is en wat geldt. Daarom weigert Rickert aan alle beden om metaphysica gehoor. Werkelijkheid en waarde mogen in de z.g. prophysische sfeer door elkander liggen, als zij eenmaal zijn onderscheiden, mogen ze niet opnieuw in een meta-physischen achtergrond worden vereenigd. Op de opmerking van Windelband: „Es bedeutet doch gerade die Unabhängigkeit des Geltens von allen psychischen Vorgängen in denen es anerkannt wird, ein Mass von eigenem Bestande, für das wir kein besseres Wort haben, als höchste Wirklichkeit oder Realität. Daher bleibt es paradox, das Geltende als das Unwirkliche zu bezeichnen" [1]), antwoordt Rickert: „Hier sagen wir entscheidend nein. Es ist umgekehrt nicht paradox, sondern logisch notwendig, das Geltende unwirklich zu nennen, falls man den Begriff des Geltens und des Wertens zur widerspruchsfreien

[1]) W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, 1914, S. 212.

Klarheit bringen will . . . . Entweder fallen die Begriffe des Wertes und des realen Seins, der Geltung und der Wirklichkeit, auseinander oder sie fallen nicht auseinander. Etwas Drittes gibt es nicht, und jede In-eins-setzung von Begriffen, die einmal getrennt sind, ist wissenschaftlich unausführbar oder wird paradox. So kann die Behauptung, der objektive Wert müsse, um mehr als subjektiv zu gelten, auf ein objektives reales Sein gestützt werden, nicht eine wissenschaftliche Lösung des Wertproblems sein'' [1]). Men bemerkt hoe Rickert hier staat op het praedicaat wetenschappelijk en dit als logisch praeciseert. Hier tegenover staat dan de paradox als verwerpelijk. Ja, indien de eisch logisch geldt als de voorwaarde voor eene metaphysica, en deze als eene, die plaats laat voor de zedelijkheid, is deze metaphysica uitgesloten. Maar wie heeft het recht deze voorwaarde te stellen? Een metaphysica, die den achtergrond vormt van al wat is, moet ook met het niet-logische rekenen. Trouwens, het zijn, elk zijn, zonder meer, is a-logisch in den zin van prae-logisch. Daarbij komt, dat de metaphysica bepaaldelijk het werk is van den theoretischen mensch. Theoretisch nu is meer dan logisch, zooals rede dan verstand. Rickert's formalisme doet geen recht aan het feit, dat de waarden, die geacht worden te gelden, inderdaad zich laten gelden, d. w. z. macht oefenen op den mensch en door hem op de werkelijkheid, en dus niet slechts ideeën zijn, maar krachten. De beide sferen, die hij van elkander los-maakt, zijn metterdaad niet los van elkaar en zijn logische constructie faalt ten aanzien van dit aperte feit, dat zij geheel onverklaard laat. Het is dan ook volkomen verklaarbaar, dat aan Windelband telkens grensoverschrijdingen te laste komen, waardoor hij in de richting van eene metaphysische fundeering van zijn waarde-theorie wijst. Men kan niet halt houden voor een logische grenslijn, die het leven zelf niet ontziet. De aequator is astronomisch een belangrijke lijn, maar geen zeeman ziet hem en aan beide zijden heerschen dezelfde winden en stroomingen. Zoodra men zich van de zuiver formeele logische orde tot de materieele waarden wendt, kan men zich aan de zuigkracht der metaphysica, welke dan ook, niet onttrekken.

Dit bewijst ons de phaenomenologie, bepaaldelijk zooals zij door Scheler is ontwikkeld en door Hartmann op het terrein der ethiek wordt toegepast. De eigenlijke phaenomenologie heeft

[1]) H. Rickert, Alg. Grundlegung der Philosophie, S. 137.

slechts te doen met de verschijnselen en hun wezen, d. i. hun type, hun karakter, en bemoeit zich principieel niet met de vraag naar de werkelijkheid van dit wezen. Maar het is opmerkelijk, dat Scheler, als hij aan de verschijnselen op het gebied der waarden inhoud toekent — en hij kan hier louter formeel niets beginnen en bereiken — als vanzelf komt tot een soort van metaphysica. Duidelijk is de betrekking tusschen phaenomenologie en metaphysica bij Scheler allerminst. De stelling van Dr. Loen: „bij de phaenomenologen mist men de onderscheiding tusschen twee soorten van „wezens": het wezen als quale en het wezen als essentia" [1]), zou ik op Scheler onmiddellijk willen toepassen. Tegenover het gestelde beroept hij zich op het gegevene en van het gegevene op het vóór-gegevene en het oer-gegevene, dat onmiddellijk wordt geschouwd, of, liever, dat zich aan den schouwenden geest openbaart en opdringt. Dit is voor Scheler zaak van ervaring, eene van hoogere orde. Er is n.l. een uitwendige ervaring van voorwerpen en een inwendige van gevoelens. Daarboven verheft zich de aanschouwelijke ervaring, welke ligt op het terrein van den geest [2]). Hier eindigt de bevoegdheid der phaenomenologie en beginnen metaphysica en godsdienst te spreken, die immers te doen hebben met wat is, zelfstandig, en wat als zoodanig wordt erkend of geloofd. Scheler onderscheidt wel het een en het ander als verschillende ken-wijzen en -vormen, maar hij tracht ze harmonisch te verbinden. Zoo komt hij dan tot een phaenomenologisch georiënteerde metaphysica, die wij personalistisch kunnen noemen, omdat de persoon drager is van waarden, bepaaldelijk van de hoogste, waaronder de zedelijke, en hiermede is een achtergrond der werkelijkheid, microcosmisch en macrocosmisch, geopend, die niet anders dan als metaphysisch kan worden gewaardeerd. Hartmann gaat in dezelfde richting, hoezeer veel minder ver. Hij scheidt scherp de ethiek van de metaphysica en den godsdienst. Zij heeft slechts te doen met mensch en menschheid, niet met beider verband tot hun eventueelen achtergrond in wereldgeheel of in God. Maar deze ethiek met haar materieele waarden kan niet nalaten de verhouding tusschen waarde en werkelijkheid als constitutief voor beide grootheden te laten gelden. Wel is waar is deze verhouding een „Spannungs- und Tendenz-verhältnis", zooals Hartmann het

[1]) A. E. Loen, Wijsbegeerte en werkelijkheid, ac. proefschr., 1927, Stelling V. Vgl. H. de Vos, Het godsdienstig kennen volgens Max Scheler, ac. proefschr., 1927.

[2]) Max Scheler, Der Formalismus u. s. w., S. 40 ff.

uitdrukt [1]), maar dit beteekent, dat deze verhouding, zoodra een reëele macht door haar aangegrepen wordt en zich voor de ideëele tendentie geeft, direct in een reëele betrekking, d. i. de ideëele tendentie in een reëele tendentie en dus in vorming van de werkelijkheid, moet veranderen. Dit is niet metaphysisch, maar het is toch metaphysisch gericht, in zooverre werkelijkheid en waarde elkaar spontaan zoeken en beïnvloeden. Laat dit irrationeel zijn, het is er niet minder zinrijk om en waardevol. Deze phaenomenologisch geteekende ethiek moge niet metaphysisch zijn, zij is evenmin anti-metaphysisch. Integendeel, zij strekt zich uit in de richting der metaphysica. Ditzelfde geldt trouwens van Hartmann's geheele kenleer, die hij van meet aan als metaphysisch probleem opvat, immers als „Metaphysik der Erkenntnis" behandelt.

De waarde-theorieën en de phaenomenologie zijn in zekeren zin randfiguren van de autochthone ethiek. Maar ook de theorieën, welke centraal zedelijk en antonoom zijn en dus de zedelijkheid uit louter zedelijke factoren afleiden, kunnen zich gewoonlijk niet onthouden van eene zekere metaphysische fundeering. Men erkent niet straffeloos normen in de beweeglijke wereld der verschijnselen, op welk gebied dan ook. Wie het commando: „du sollst" als onvoorwaardelijk het geweten bindend aanvaardt, zonder het af te leiden uit categorieën als aangenaam, nuttig, geluk verschaffend en dergelijke, heeft een andere, hoogere wereld aanvaard, welke aan de lagere haar wet stelt. Het gaat dan moeilijk aan deze wereld zóó te isoleeren van de z.g. werkelijkheid en van elke werkelijkheid, en zóó te verijlen, dat zij niets anders is dan een gebod, dat zich aan de rede stelt of dat de rede zich zelve stelt. Wat is dit geïsoleerde gebod, wat deze ijle rede? Het verwondert mij dan ook niet, dat men Kant's zedelijkheid heeft genoemd een afgeknotte metaphysica of een latenten godsdienst. Wat deze qualificaties bedoelen heeft Kant zelf zeer duidelijk toegelicht, als hij, wel is waar niet langs theoretischen, maar langs practischen weg, door zijne postulatentheorie, den zedelijken mensch recht geeft op eene wereldorde, waarin deugd en geluk harmonisch verbonden zijn en op eene godheid, die deze verbinding waarborgt. De wijze, waarop Kant tot deze metaphysica en religie komt, moge noch metaphysisch, noch religieus houdbaar zijn, hij komt er toe met een „tour de force", die bewijst hoe onweerstaanbaar zelfs bij Kant de behoefte aan beide

[1]) Nic. Hartmann, Ethik, S. 145.

zich laat gelden. Wij kunnen hier de vraag laten rusten in hoeverre Kant's criticisme plaats laat voor de realiteit van den inhoud zijner postulaten, bepaaldelijk van de godheid. In dit opzicht staan de opvattingen tegenover elkander. Terwijl b.v. Thilo eene negatieve houding aanneemt [1]), laat een der jongste studiën over dit onderwerp zich zeer positief uit [2]). Hoe dit zij, in zijn „Kritik der praktischen Vernunft" geeft Kant eene soort van wereldbeschouwing, waarop, naar hij meent, de zedelijke mensch recht heeft. Hij kan nu gerust zijn zedelijkheid zich als zedelijk laten gelden. Zijn streven opent perspectieven. Hij heeft de toekomst voor zich, mits hij deze als een oneindige wil aanvaarden.

Wat van dit voluntaristische intuïtivisme geldt laat zich ook op de andere vormen van intuïtivisme toepassen. Het esthetische is tot zekere hoogte voor ons in beeld gebracht door Scheler, wiens verwantschap met Herbart wij reeds vroeger opmerkten. In zekere mate gaat Herbart met Kant in dezelfde richting, in zooverre hij de theoretische en de practische sferen scherp onderscheidt. De eerste heeft slechts te doen met de voorstellingen, welke hunne eenheid vinden in de ziel, als het eenig wezenlijke en substantiëele in de wereld der bewustzijnsverschijnselen. Hier verloopt alles volgens vaste wetten, in den vorm van wetmatig, bijna wiskunstig bepaalde verhoudingen. Wij hebben deze reeds vroeger in Herbart's ethiek als wilsverhoudingen gevonden. Maar hierbij blijft hij niet staan. Zijn theoretische en vooral zijn practische philosophie zijn ten slotte niet zelfgenoegzaam. De godsdienst moet hier een achtergrond geven in den vorm van het geloof in een macht, die den mensch zedelijk steunt en hem de wereld doet beschouwen als een teleologisch gericht geheel, waarin plaats is voor den mensch met zijn behoeften en idealen. Het is aan te wijzen, dat Herbart's philosophie, zoowel de theoretische als de practische, volstrekt niet klopt met zijn godsdienstige wereldbeschouwing. Dat hij dit zelf niet heeft ingezien en zich gedrongen gevoeld beide te verbinden, bewijst, dat het hem onmogelijk was theorie en practijk, levenshouding en wereldbeschouwing, van elkaar te scheiden en dat op eene of andere wijze eene verdieping ook van het zedelijke intuïtivisme door hem werd gezocht.

---

[1]) Chr. A. Thilo, Kants Religionsphilosophie, 1905, zie m.n. het citaat „Aus Kants Nachlass", S. 64 f.

[2]) H. Schmalenbach, Kants Religion, 1929.

Bij den derden vorm van intuïtivisme, dien wij rationalistisch hebben genoemd, is het niet anders, of liever, veel sterker het geval. Het rationalisme neigt van zelf tot eene wereldbeschouwing. Het wil alles doorzien, verbinden, begrijpelijk maken. Dit is de zin van de vooropstelling der theoretische werkzaamheid. Ziehier iets wat nooit naief en primair is, maar altijd gereflecteerd en in tweeden aanleg. Hier wordt de idee geacht het wezen der wereld te zijn, de gerechtigheid de wet der werkelijkheid. Wij herinneren ons hierbij de antieke ethiek. Bijna elke rationalistische zedeleer van den lateren tijd is aan deze georiënteerd. Dit is ons vooral gebleken uit de theorie van Clarke met haar onderstelling van het wereldverband als een groot geheel van betrekkingen, die in de overeenstemming tusschen deze onderling en tusschen deze en den mensch een diepen metaphysischen inslag heeft, zoowel materieel als wereldbeschouwing, als formeel, als deze beschouwing door redeneering, logisch, mathematisch bijna, zich verwervend. Het is misschien van belang op te merken, hoe een man, die de zedelijkheid louter empirisch wenscht op te bouwen, door verzameling en ordening van het zedelijke bewustzijn zelf, toch er toe komt de zedelijkheid in organisch verband met zijn wereldbeschouwing te brengen. Ik denk aan de ethiek van Dr. Heymans. Hij wijst alle theologische en philosophische onderstellingen af om zich te bepalen tot „die Erfahrung der sittlichen Billigung oder Missbilligung welche wir täglich in uns selbst erleben" [1]). Het is waar, deze maatstaf van beoordeeling, dien wij in ons zelven bevinden, behoort ook tot de werkelijkheid, maar dat iets wat daarmede overeenstemt zich in de geheele werkelijkheid openbaart of daaraan ten grondslag ligt mag niet van te voren worden ondersteld. Toch aarzelt hij niet slechts twee consequente standpunten als entweder-oder voor te dragen. Het eerste is dit, dat de zedelijke oordeelen uit buiten-zedelijke momenten: vrees en hoop, nabootsing en gewoonte, allengs zijn ontstaan. Dit verwerpt hij. Het tweede, dat hij aanvaardt, onderstelt, „dass in jenen tatsächlich gegebenen sittlichen Urteilen Einsichten welche im tiefsten Wesen unserer selbst und der Welt angelegt sind, sich allmählig zu klarem Bewusstsein emporarbeiten: dann hat der Pflichtbegriff, aber dann hat auch der Inhalt der einzelnen sittlichen Urteile eine reale Bedeutung, und darf man hoffen, durch sorgfältiges Beachten und Befragen,

[1]) G. Heymans, a. a. O., S. 21.

der auf das sittliche Urteilen sich beziehenden Erfahrung eine wissenschaftliche Ethik zu begründen'' [1]). Hieraan beantwoordt dan de objectiviteitstheorie, die wij reeds vroeger hebben ontmoet. Deze onderstelt, dat alles zijn plaats heeft in een geheel en dat dit geheel een zedelijk karakter draagt. Want de eigen waarde van iets, d. w. z. zijn waarde niet slechts voor mij, is de waarde, die het heeft in verband met het geheel der dingen. Dat dit het geval is beteekent eene geweldige onderstelling, die wij niet anders dan metaphysisch kunnen noemen. Het is een universalisme, dat het geheel van alle psychische verschijnselen als redelijke, zinvolle, ook zedelijke eenheid opvat, een monisme dus, wel van een bepaalde structuur, maar toch een monisme. Dr. Heymans moge aan dit monistisch geteekend objectiviteitsprincipe een religieuzen grondslag ontzeggen, een metaphysisch karakter draagt het stellig. Dit bewijst reeds de ,,Wahlverwandtschaft'' met de antieke ethiek, bepaaldelijk met haar redelijkheids- en gerechtigheids-begrip. Hierbij past de schets van het psychische monisme als dat juist de trekken draagt, welke den mensch sympathiek zijn, die den waarborg zijner gemoedsrust en de fundeering van een op hoogere doeleinden gericht handelen behoeft. Het is het bewustzijn van samenhoorigheid met de wereld, van verantwoordelijkheid voor de toekomst, van niet alleen te staan in den arbeid voor het geheel. ,,In beruf auf diese drei Forderungen wüsste ich aber keine einzige Weltanschauung zu nennen, welche höhere Ansprüche befriedigt als diejenige des psychischen Monismus'' [2]). Zoo verklaart zich de uitspraak van den redenaar over de toekomstige eeuw der psychologie: ,,Ich glaub' es wird noch alles gut'' [3]). Een en ander beteekent, dat deze vorm van intuïtivisme verankerd is in een ethisch geteekende metaphysica.

Hiermede hebben wij het verband tusschen de theorieën, welke de zedelijkheid tot uitsluitend-zedelijke factoren beperken en die, welke haar in een meer-dan-zedelijke grootheid laten berusten, toegelicht. De eerste staan niet zoo heel ver van de tweede af. Zoo zij al niet metaphysisch of religieus zijn, dan zijn ze gewoonlijk in een van beide of in beide opzichten gericht.

Dit geldt zelfs van sommige theorieën, die de zedelijkheid uit niet-zedelijke factoren trachten af te leiden, bepaaldelijk van de

[1]) G. Heymans, a. a. O., S. 17.
[2]) G. Heymans, Einführung in die Metaphysik[3], 1921, S. 359 f.
[3]) G. Heymans, Ges. kleinere Schriften, 1927 II, S. 290.

z.g. levensphilosophie. Wij hebben deze reeds vroeger behandeld. In dit verband rijst de vraag: of niet de wijze, waarop b.v. Alb. Schweitzer den eerbied voor het leven ontwikkelt, van dit leven eene metaphysische grootheid maakt, het geheimzinnige, ten slotte onderscheidslooze inbegrip van alles wat is en wat door te zijn eerbied en eerbiediging opeischt? Vandaar dat hij het leven als zoodanig heilig noemt en de volstrekte toewijding van den enkele aan het levensgeheel vraagt. Wij hebben vroeger tegen deze verabsoluteering van het leven bezwaar gemaakt en kunnen dit slechts herhalen. Maar dit doet het feit niet te niet, dat Schweitzer het leven volstrekt maakt en dit eigenlijk normlooze Leven zichzelf tot norm laat strekken. Ziehier een procedure, die niet anders dan als metaphysisch, als gericht op een laatsten grond, kan worden beschouwd.

Dezelfde richting volgt Bergson in zijn „Evolution créatrice". Ook hiervoor is kenmerkend, dat de schepping als één geheel wordt opgevat en hare ontwikkeling als één samenhangend proces. Iets anders is er eigenlijk niet. Hoe zou het ook, als het leven als eenheid wordt ondersteld en opgevat? Vandaar dat menschheid en natuur, geest en stof, intuïtie en verstand in één groot, beweeglijk geheel worden opgenomen, één stroom, één golfbeweging vormen, waarvan het z.g. leven slechts één uitdrukking is. „La vie entière, depuis l'impulsion initiale qui la lança dans le monde, lui apparaîtra comme un flot qui monte et que contraire la mouvement de la matière . . . ." [1]). Deze visie is weggelegd voor de intuïtieve philosophie, welke zich niet van het leven losmaakt, maar daarin deelt. Men kan dit niet anders noemen dan eene metaphysica van het leven en dus eene irrationeele metaphysica, maar desniettemin een metaphysica, waarin ook het zedelijke leven als bijzondere levensvorm is opgenomen.

Wij zouden nog verder kunnen gaan en ook in andere theorieën van niet-zedelijk type eene min of meer gecamoufleerde metaphysica ontdekken. Men denke slechts aan zekere vormen van naturalisme en eudaemonisme. Maar dit mag overbodig heeten. Voldoende is ons gebleken, hoe ver de behoefte aan fundeering van de zedelijkheid in meer-dan-zedelijke factoren reikt, tot ver buiten de theorieën, die welbewust de zedelijkheid in breeder en dieper verband opnemen.

---

[1]) Henri Bergson, L'évolution créatrice[17], 1914, p. 292.

III. METAPHYSISCHE THEORIEËN.

In dit verband heeft een beroep op de oudheid meer dan historischen zin. In de eerste plaats, omdat deze — wij bepalen ons tot de voor ons klassieke periode der antieke wereld — een uitgesproken rationalistisch karakter draagt, zelfs tot zekere hoogte bij Plato. In de tweede plaats, omdat voor deze oudheid de metaphysica, ook materieel opgevat, zoo voor de hand lag. De ouden waren niet gewoon de wereld en de godheid van elkander te onderscheiden. Wij weten wel, dat dit onder groot voorbehoud moet worden gezegd. Zij waren zich bewust van den mysterieuzen achtergrond der dingen, die eenerzijds de harmonie van den voorgrond zooveel bekoorlijker maakte en andererzijds deze bekoring als spel, zoo niet als schijn, liet doorschouwen. Maar deze achtergrond bleef dikwijls verborgen en onbewogen. En hij gold niet alleen het leven der menschen, maar ook dat der goden. Dezen behooren mede tot de sfeer der zedelijkheid, zoo niet der humaniteit. Het goddelijke en het menschelijke waren ten slotte een. De mensch had aan het goddelijke leven en inzicht deel. De eigenlijke grens viel elders dan bij het onderscheid tusschen God en mensch. De volstrekte scheppingsidee ontbrak. Vorming, zooveel mogelijk, van het vormloos gegevene of niet-gegevene was der goden en der menschen taak. Vandaar dat zedelijkheid, metaphysica en godsdienst samenvallen. Eigenlijk is het beter van theologie dan van godsdienst te spreken. De laatste behoort tot het terrein van volksgewoonte en burgerplicht. De eerste is zaak van reflectie over het wezen der dingen. Zij is dus eigenlijk een stuk philosophie.

Vandaar dat Plato's dialogen zoowel theologisch als philosophisch kunnen worden gewaardeerd. Hij leeft uit de wereldvisie, waarbij de eigenlijke wereld niet is de zichtbare en de gebrekkige, waarin wij leven, maar die der ideeën, der zuivere vormen of typen, waarvan de z.g. werkelijkheid slechts de gebroken afdruk is en waaraan de menschelijke rede deel kan hebben. Dit is de beroemde leer der deel-name, of methexis. Wij laten de vraag rusten, of deze ideeën moeten worden opgevat in realistischen zin, d. i. als beginsel en kracht van wat in de werkelijkheid aan geestelijks wordt beseft, dan wel enkel als norm, die met dit besef één is. Het is de strijd tusschen transscendent en transscendentaal, waarin Plato wordt betrokken en waarvan ik meen, dat hij voor Plato zelf niet bestaat, omdat voor hem de ideeën inderdaad scheppende krachten zijn. In elk geval is voor hem de zedelijkheid metaphysisch verankerd.

Zelfs laat zich beweren, dat de idee van het goede de hoogste aller ideeën voor hem is en dat zedelijke motieven ten slotte constitutief zijn voor de geheele vorming van zijn ideeënrijk. Vandaar de plaats, welke de gerechtigheid inneemt in het geheel der zedelijkheid en der wereldorde zelve: de maat, het evenwicht, met de schoonheid en de goedheid één. Door zóó hoog te reiken als Plato doet, als hij het goede boven alles stelt, brengt hij het evenwicht van zijn wereldbeschouwing in gevaar. Zij is niet gaaf, maar gebroken. „Der Grund der platonischen Weltanschauung" zegt Max Wundt, „liegt in ihrer Sehnsucht nach dem Jenseits" [1]). Eigenlijk brengt de antieke ethiek in haar verloop weinig wijziging in deze metaphysische constructie. Bij Aristoteles is de zedelijkheid één met het leven volgens de natuur der dingen en deze natuur is één met de rede. Het goed leven en goed handelen is eerst recht mogelijk voor den wijze, die de wet der wereld heeft afgelezen uit haar gang. De Stoa trekt deze lijnen door. Het goede is het zedelijke en het zedelijke is het goede, waarbij beide categorieën minder in de uitwendige wereld dan in de inwendige worden gezocht en deze onderscheiding practisch den vorm van een spanning aanneemt. Maar boven alles staat het beginsel vast, dat het volgen der godheid is het volgen der rede en de ware wereldburger hij is, die voor zijn deel zich redelijk bezint en gedraagt. Deze metaphysica neemt de zedelijkheid zonder rest in zich op. Zij is waarlijk zedelijk in zooverre zij waarlijk redelijk is. Epictetus in dit opzicht nog een gave antieke geest.

De nieuwere tijd brengt eigenlijk niet veel anders dan variaties op het oude motief. Men denke aan Spinoza, voor wien de hoogste trap van leven die is, waarop alles onmiddellijk wordt geschouwd onder den vorm van de eeuwigheid of van God. Dit beteekent, dat de menschelijke geest zich zelf herkent in den geest van het geheel en daarmede zich vereenigt. Deze vereeniging is volkomen. Zij laat zich dus als liefde, intellectueele liefde, beschrijven. Het is volgens Spinoza zóó, dat „onze geest voor zooveel hij zich zelf en het lichaam kent onder de gestalte der eeuwigheid, voor zooveel de kennis van God noodzakelijker wijze heeft en weet, dat hij in God is en door God wordt begrepen." Dit is de derde soort van kennis, „welke afhangt van den geest als van haar formeele oorzaak voor zooveel de geest zelf eeuwig is." Vandaar dat „„de intellec-

[1]) Max Wundt, Geschichte der Griechischen Ethik, 2e B., 1911, S. 79.

tueele liefde van den geest jegens God de liefde van God zelf is, waarmede God zich zelf lief heeft, niet voor zooveel hij oneindig is, maar voor zooveel hij door het wezen van den menschelijken geest, onder de gestalte der eeuwigheid beschouwd, kan worden verklaard, dat is, de intellectueele liefde van den geest jegens God is een deel van de oneindige liefde, waarmede God zich zelf lief heeft'' [1]). Hierbij gebeurt en verandert eigenlijk niets. Wat is wordt ingezien; zijn wordt bewust-zijn. Hierbij is dus geen sprake van een proces, maar van een toestand, want waar de twee-heid ophoudt houdt ook de wisselwerking, de groei, op. De schijn der persoonlijkheid is weggevallen. God is hetzelfde als de natuur, de mensch is een verschijningsvorm van beide, maar wezenlijk met beide één. Vandaar dat bij Spinoza de metaphysica een statisch, geen dynamisch karakter draagt. Er is slechts sprake van bewust-wording, niet van wording. Van een-heid, niet van ver-eeniging. Deze metaphysica heft de zedelijkheid in zich op, in zooverre het verschil tusschen norm en werkelijkheid eigenlijk niet bestaat, maar enkel die tusschen wezen en verschijning, zoo niet schijn.

De metaphysica van Hegel ontleent veeleer haar kracht aan haar dynamisch karakter. Hier gebeurt iets. De dialectiek is de uitdrukking van de stoots-, zigzags-gewijze ontwikkeling der idee, die van onbewuste eenheid tot bewuste tweeheid zich ontbindt, om dan in klaar-bewuste hoogere eenheid zich op te heffen. ,,Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig'', luidt Hegel's trotsch devies. In dit proces is de zedelijkheid betrokken. Ook haar geldt de groote levenswet der ontwikkeling. Wat den vorm aanneemt van de tegenstelling goed en kwaad beteekent eigenlijk de dialectische ontwikkeling. Eigenlijk is alle moeten slechts de vorm, waaronder het zijn zich verhult. Hierbij is de enkele persoon niet anders dan de subjectieve uiting der objectieve persoon, zooals deze zich b.v. in den staat openbaart. En in deze persoon neemt de geest gestalte aan, wiens bewustwording den zin van het leven, ook van het zedelijke leven, vormt. Hegel onderscheidt de moraliteit van de zedelijkheid, als den wil, die zich in den enkele als geweten openbaart, of in de betrekking, waarin de enkele staat tot de familie, de maatschappij en den staat, als daarmede één. Maar in elk geval gaat het om de werkzaamheid van den wil. Deze heeft den drang zich te realiseeren en tracht dus de

[1]) Spinoza, Ethica, P. V, Propos. 30, sq. 36.

werkelijkheid, die hij aantreft, volgens zijn doel te bepalen. Vandaar de tegenstrijdigheid, waarin hij zich altijd bevindt. „Dieser Widerspruch," zegt Hegel „stellt sich als der unendliche Progress der Verwirklichung des Guten vor, das darin nur als ein Sollen fixiert ist. Die Wahrheit des Guten ist damit gesetzt, als die Einheit der theoretischen und praktischen Idee, dass das Gute an und für sich erreicht — die objektive Welt so an und für sich die Idee ist, wie sie zugleich ewig als Zweck sich setzt und durch Thätigkeit ihre Wirkung hervorbringt" [1]). Ziehier eene metaphysica in grooten stijl, die alles in zich oplost. Ook de zedelijkheid moet zich er mede vergenoegen op een bepaalde wijze de ontwikkeling van den geest, practisch, in het leven der menschen en der menschheid voor te stellen. Een eigen, laat staan een critisch, karakter draagt zij niet. Hier is de ethiek niet slechts metaphysisch gefundeerd, maar gestileerd.

Wij behoeven niet verder te gaan. Na Hegel is menig systeem gevormd van metaphysischen aard. Maar geen enkel, dat in zijn methode en structuur zóó gedurfd en consequent redelijk is. De boven als crypto-metaphysisch aangeduide theorieën van wijsgeerigen aard steken in dit opzicht wel scherp af bij het panlogisme van Hegel. Vandaar dat, zoo ergens, dan bij hem blijkt, wat het beteekent de zedelijkheid metaphysisch te fundeeren, zonder rest, ook zonder eigenlijke grens. Het schijnt dikwijls anders, omdat Hegel door het beweeglijke karakter, dat zijn systeem draagt, aan alles zijn plaats geeft, schijnbaar volstrekt, op een bepaald oogenblik en in een bepaald verband, maar toch altijd alleen zóó, dus altijd betrekkelijk in verhouding tot het volkomen redelijk sluitende geheel.

IV. CRITIEK.

Deze crypto- en phanero-metaphysische theorieën, die de ethiek in zich opnemen, zijn van zeer verschillende makelij. De laatste zijn gewoonlijk sterk rationalistisch, zoowel formeel als materieel. Dit beteekent, dat de methode, volgens welke de grond der zedelijkheid, de wereldorde of het Universum, wordt bereikt die is van de redeneering. En het ligt voor de hand, dat datgene, waartoe de methode leidt, eenzelfde karakter draagt als de methode, die er toe leidt, dus vóór alles eene redelijke wereldorde, een doorzichtig

[1]) Hegel, Kleine Logik, S. 234 f.

Universum is. Men denke aan de antieken, aan Spinoza en Hegel. Daartegenover staat, dat de als crypto-metaphysisch aangeduide theorieën vaak eigenlijk oordeelen, dat de rede ontoereikend is om tot het wezen der dingen door te dringen. Zal dit worden bereikt, dan is het irrationeel en is de afbraak van de brug der redelijkheid de eerste voorwaarde tot het vinden van andere wegen, die van het postulaat van den wil of de evidentie der intuïtie of de zekerheid van het geloof. Men denke aan Kant, Bergson, Kierkegaard. Wij laten nu de laatste mogelijkheid rusten, omdat zij tot de religieuze orde behoort en wij hier met de metaphysische te doen hebben.

Dit onderscheid zal ons later nog langer bezighouden. Hier wordt het slechts aangeroerd om het karakter der metaphysica, hoe en waar deze dan ook wordt gevonden, zuiver te doen uitkomen. Elke metaphysica draagt als zoodanig een overwegend theoretisch karakter. Zij is of formeel, of zakelijk, maar in elk geval onpersoonlijk. Dit geldt zoowel den objectieven als den subjectieven factor in het verband, waardoor de metaphysica wordt gevormd. Eenerzijds hebben wij te doen met eene orde of rede, een norm of wet, een wezen of substantie, een cosmos of Universum. Het zou gemakkelijk zijn aan elk dezer termen den naam van een der genoemde wijsgeeren te verbinden. Hoe verschillend zij onderling ook mogen zijn, dit hebben zij gemeen, dat zij geen persoonlijk karakter dragen, niet als gij kunnen worden aangesproken, geen woord of antwoord van zich geven, geen hart hebben, geen daden doen. En aan dit karakter van zakelijkheid beantwoordt ook de subjectieve factor der verbinding. Het is het denken of de rede, de zin of de intuïtie, de wil of de smaak, waardoor deze metaphysische grond wordt benaderd en gegrepen. Niet de levende mensch met de volheid van zijn verlangens en behoeften, aan leiding en bezieling, aan vergeving en troost, aan licht en leven. Men bedenke wat dit beteekent. Wij hebben vroeger opgemerkt, dat de zedelijkheid vóór alles een persoonlijk karakter draagt. Haar drager, de levende mensch, is de mensch, voor wien het onderscheid tusschen goed en kwaad eene levensquaestie is. Dit is een levende werkelijkheid, niet overdraagbaar, maar onmiddellijk aanwezig en werkzaam. Zal nu aan het zedelijke in den mensch iets beantwoorden buiten en boven hem, als waarin het rust, waardoor het gevoed en gereinigd wordt, waarop het zich beroept, waaraan het zich oriënteert — hoe is het dan mogelijk, dat deze grond van zijn zedelijkheid een onpersoonlijk karakter zou dragen, hetzij die van een formeele

orde of norm of een materieele substantie of substraat? Zie hier het groote te kort van elke louter metaphysische fundeering der zedelijkheid. Het is dan niet een meer-dan, maar een anders-dan, juister een minder-dan zedelijk, waarin de zedelijkheid wordt geacht te rusten. Terecht heeft Scheler in zijn rangordening der waarden hierop den nadruk gelegd. Wij herinneren ons deze. Hij onderscheidt tusschen „Person- und Sachwerte". De laatste gelden van dingen, die waarde hebben en goederen voorstellen. Hij onderscheidt daarbij materieele, vitale waardevolle en geestelijke z.g. cultuurgoederen. Maar de persoonswaarden, die van de persoon zelve en die van de deugden, staan hooger. Het spreekt van zelf, dat hierbij persoon meer is dan organisme, op de wijze, waarop William Stern het persoons-begrip opvat en m. i. ontledigt. Het is ook niet slechts de individualiteit, de ondeelbare bewustzijns-eenheid, zelfs niet de zedelijke persoon in den zin van Kant en het idealisme als drager van waarden, maar de geestelijke persoon, die zelf eene waarde is, die vrijheid en verantwoordelijkheid bezit, die nooit kan worden geobjectiveerd, omdat zij is een geestelijk centrum van willen, denken en handelen volgens een normatief beginsel. Persoonswaarden zijn nu eenmaal de hoogste waarden. Zij laten zich niet in onpersoonlijke waarden omzetten, tenzij dan met verlies van datgene wat hun wezen vormt. Wat is hiermede bereikt, zedelijk en metaphysisch beide?

Men kan de vraag stellen, of elke metaphysica een onpersoonlijk karakter draagt. Men denke aan de rationalistische der 18e eeuw met haar drievoudige toespitsing: God, vrijheid, onsterfelijkheid, die door Kant is bestreden. Of aan de personalistische wijsbegeerte van onzen tijd, waarmede ik niet zoo zeer die van William Stern bedoel, wiens persoonsbegrip ons veel te algemeen en inhoudledig is gebleken, maar b.v. die van Dr. Kohnstamm, wiens 5e type van wereldbeschouwing wij ons nog eens laten beschrijven: „Het hoogste Wezen is Harmonie en Liefde, en de strijd kan eindigen zonder dat de veelheid verloren gaat. Er is dus Absolute Harmonie en Absolute Waarheid, er is een Veelheid, die een Centrum heeft die een om dat Centrum geordend Geheel is" [1]). Maar het is zeer de vraag, of deze opvattingen van persoon beantwoorden aan het diepste der zedelijke persoonlijkheid. De God van het rationalisme gelijkt veel op de goden der antieke philosophie, die slechts personificaties

[1]) Ph. Kohnstamm, t. a. pl., bl. 101.

zijn van wereld-ideeën of van de wereld-orde. Zij missen de vrijheid en de souvereiniteit, die de zedelijke persoon als zoodanig eigen zijn. Vandaar dat het rationalisme zijn godheid construeerde als een laatste oorzaak, een eersten beweger, een wereld-vormer, geen wereld-schepper. Wat hij meer was, was hij niet als metaphysische, maar als religieuze grootheid. Aan de verwarring van deze beide gebieden ontleende het rationalisme veelszins zijn kracht. Deze is gebroken, zoodra de bedoelde verwarring wordt doorschouwd. En wat het personalisme betreft, de aangehaalde woorden van Dr. Kohnstamm spreken voor, of wil men, tegen zich zelf. Een dergelijk Hoogste Wezen moge een persoonlijk karakter dragen, het is, als ik de Duitsche woorden mag gebruiken, dat van de „Gesamtperson", die de „Einzelpersonen", waaruit zij is samengesteld, tot een eenheid verbindt, maar zonder dat deze de onafhankelijkheid en volstrektheid bezit, die de persoon, bepaaldelijk de geestelijke en deze als de oorspronkelijke, scheppende, moeten kenmerken. Het verwondert mij dan ook niet, dat Dr. Kohnstamm, als hij over de religie en daarbij over den persoonlijken God handelt, dit doet niet in het boek, waarin hij over de persoon handelt: de wetenschappelijke waarheid, zelfs niet in dat, waarin de supra-theoretische waarheid wordt beschreven, maar onder het hoofd: „absolute of voleindigde waarheid" [1]). Wèl rekent hij ook dit tot de wijsbegeerte, die, als zij haar eigen wezen verstaat, zich aan deze taak niet kan onttrekken n.l. „de bezinning op het Geheel". Maar het komt mij voor, dat deze uitdrukking niet gelukkig is gekozen, althans als zij op God slaat. Deze is niet maar het geheel van alle deelen en daarom ook niet te construeeren van eenig deel uit. M. a. w. wie over God handelt, verlaat het terrein en de methode der metaphysica en als hij dit niet doet, handelt hij niet over God. Bij Dr. Kohnstamm is dit niet duidelijk. Eenerzijds handelt hij over het Geheel, dat hij ook het Absolute, het Oneindige noemt. Andererzijds over den God en Vader van Jezus Christus, dien deze aanspreekt als: „Heere des hemels en der aarde". Het komt mij voor, dat hier inderdaad gekozen moet worden en dat eene metaphysica, die zich op „het geheel" bezint, niet tot den persoonlijken God en Vader kàn besluiten. Deze behoort tot eene andere orde, niet van het denken, maar van het geloof en van het nadenken over het geloof. Hierbij wordt de verhouding tusschen subject en object vervangen

[1]) Ph. Kohnstamm, t. a. pl., bl. 399.

door die tusschen ik en gij, waarbij dan de beide personen niet als gelijkwaardig, maar als ongelijkwaardig gelden, in zooverre het goddelijke Gij de leiding heeft en het menschelijke ik—Gij slechts bestaat bij de gratie van het goddelijke Ik—gij, als het ant-woord op het woord, de gehoorzaamheid op het bevel, de weder-liefde op de liefde.

Hiermede is reeds een tweede bezwaar tegen de opheffing der zedelijkheid in de metaphysica gemoveerd. De metaphysica heeft te doen met het geheel der dingen, hetzij dan formeel als orde, of materieel als wereld opgevat. Het vormt van deze dingen het sublimaat of de essentie, de structuur of het type — in elk geval is het er niet boven verheven, zoodat men zich er op beroepen kan als iets wat over volstrekt scheppende of herscheppende krachten beschikt. Dit is het wat de metaphysica van de religie onderscheidt, althans van de religie in haar karakteristieke vormen. Deze heeft te doen met wat men in den laatsten tijd genoemd heeft „das Unirdische" of „Überweltliche" (H. Scholz) of „das Heilige", „ganz Andere", „Numinosum" (H. Otto). Dit zijn nieuwe namen voor een oude waarheid, die van wat ons nog later zal blijken het wezen van den godsdienst te vormen. Hiervan weet de metaphysica eigenlijk niet. Zij moge soms al in zeker pantheïstisch monisme verloopen of zich een persoonlijk gevormde wereldoorzaak voorstellen — dit is iets geheel anders. Vandaar dat haar ontbreekt de spanning en de ontspanning, die aan de religie eigen is en die gegeven is in de eerste plaats met de betrekking tusschen persoon en persoon, en in de tweede plaats met deze betrekking als tusschen volstrekt ongelijke, het wereldsche en het bovenwereldsche, het geschapene en het ongeschapene, het zondige en het heilige. Hierbij is plaats voor de hooge tragiek en de verhevene dramatiek, die den godsdienst kenmerken, waarbij het gaat om Hades en Erinyen, om God en duivel, om zalig en rampzalig, hemel en hel, schuld en boete, vergeving en verlossing, toewijding en offer. De groote wereldlitteratuur behandelt de zedelijke conficten nooit zonder dit verband en zij dankt daaraan de meest grootsche spanning. Men denke aan Plato en Sophocles, aan Dante en Shakespeare, aan Pascal en Kierkegaard, aan den Bijbel vooral. Als Taine de figuur van Dante en Shakespeare, van Beethoven en Michel Angelo, voor hem de grootsten in de kunsten en in de letteren, of eigenlijk de grooten, als behoorende tot een bijzonder ras, oproept, dan schrijft hij hun plaats niet toe aan diepe wetenschap of aan volkomen bezit van alle hulp-

bronnen der kunst, of de vruchtbaarheid der verbeelding of de oorspronkelijkheid van den geest. Wat hen tot dezen rang heeft gebracht, „c'est leur âme, une âme de dieu tombé, tout entière soulevée par un effort irrésistible vers un monde disproportionné au notre, toujours combattante et souffrante, toujours en travail et en tempête, et qui, incapable de s'assouivir comme de s'abattre, s'emploie solitairement à dresser devant les hommes des colosses aussi effrénés, aussi forts, aussi douloureusement sublimes que son impuissant et insatiable désir'' [1]). Men zegge niet, dat deze mengeling van de diepste en de hoogste tonen buiten de schaal van het zedelijke leven valt en zuiver religieus is. Dit moge waar zijn, maar het is evenzeer waar, dat de zedelijkheid door aanraking hiermede wordt verdiept en verwarmd en zonder deze dreigt te verarmen en te verdorren. Als de zedelijkheid een intiem-persoonlijke aangelegenheid is en tusschen volstrekte tegenstellingen zich beweegt, moet zij haar grond, als zij een grond heeft, vinden in een sfeer, waarin de persoonlijkheid bevrediging vindt en volstrekte stuwkracht wordt gevonden. Aan geen van beide voorwaarden voldoet de metaphysica. Zij eindigt met een wereld of wereld-orde, in een geheel van alle deelen, een oorzaak van alle verschijnselen, een achtergrond van wat het tooneel van leven en wereld bevolkt. Zij mist het vermogen om de diepste zedelijke behoeften te bevredigen en kan daarom niet als de eigenlijke grond der zedelijkheid gelden. Daarom is de crypto-metaphysische theorie als type mij liever dan de aperte. Immers, zij drukt den schroom uit om een redelijken, zakelijken grond te laten gelden voor de mysterieuze verschijnselen van het zedelijke leven. In dit opzicht is Kant mij liever dan Hegel, Pascal dan Spinoza, Plato dan Aristoteles, de z.g. irrationeele metaphysica dan de rationeele. Hier ligt het diepe verschil tusschen Christendom en idealisme. Dit laatste, zooals het zich in zijn groote dragers, Fichte, Schelling, Hegel heeft uitgedrukt, is in aanleg en streven monistisch. Het wordt verteerd door eenheidsdrang en het brengt daaraan alles ten offer, ook de onderscheiding van God en mensch. Het ik, het zelfbewustzijn, de geest, of hoe zij het mogen uitdrukken, is ten slotte het een en al. Hoe dit eene tot bewustzijn en ontwikkeling komt, langs den weg van onderscheidingen en tegenstellingen tusschen subject en object, ik en niet-ik, mensch en wereld of God, het gaat toch

[1]) H. Taine, Voyage en Italie, T I[18], 1907, p. 237.

altijd om de eenheid, waarbij de menschelijke geest de openbaring van den goddelijken is in dien zin, dat de laatste in den eerste openbaar wordt, d. w. z. tot zich zelf komt en zich zelf wordt. Aan deze metaphysica ontbreekt het besef van geschapenheid en daarmede van afhankelijkheid. Zij is scheppend en daarom in stemming zelfbewust en in wezen zelfgenoegzaam. Ziehier wat instinctmatig of welbewust het Christendom altijd weer op gespannen voet houdt met het idealisme, van welke makelij ook.

Toch bewijst elke poging, hetzij dan openbaar of bedekt, om voor de zedelijkheid een grond te vinden in het geheel der dingen of der normen, die voor deze gelden, de onuitroeibare behoefte van den mensch, — niet slechts van den menschelijken geest — aan eenheid, en daarin aan een volstrekte waarde, een duurzame kracht, een vast doel. Ziedaar wat de zedelijkheid noodig heeft en wat de metaphysica op hare wijze waarborgt.

Deze waarborg komt mij voor ongenoegzaam te zijn. Bestaat er een waarborg, dan zal deze moeten voldoen aan de twee eischen, die ik reeds stelde. Hij moet een persoonlijk, laat het zijn een bovenpersoonlijk, karakter dragen èn hij moet van absoluten aard zijn, in den zin van boven-menschelijk en boven-wereldsch. Aan deze eischen voldoet de religie. De metaphysica doet dit niet.

Het eerste zal ons nog nader bezighouden. Het tweede heb ik getracht aan te wijzen. Hiermede is het verband tusschen religie en metaphysica niet alleen als negatief gesteld. Het is niet zóó, dat de religie de metaphysica uitsluit of dat de metaphysica de religie overbodig maakt. Beide verheffen zich boven het gegevene. Beide zoeken naar achtergrond en wezen, naar het andere en eigenlijke, naar wat men beurtelings het vóór-, on-, oer-gegevene zou kunnen noemen. Beide willen tot een einde komen en daarin tot harmonie en rust, ook tot kracht en bezieling, voor leven en denken. In zooverre ligt het voor de hand, dat beide worden genoemd, als er sprake gaat van een grond der zedelijkheid, die in meer-dan zedelijke factoren gelegen is. Maar het is noodig wèl te onderscheiden. In de eerste plaats volgt elk van beide, formeel, eene verschillende methode. Al vergeten wij niet, dat in beide de levende mensch werkzaam is, in zijn metaphysischen arbeid is hij vooral theoretisch, met zijne rede, gemoeid, terwijl hij religieus niet slechts practisch, maar in zijn geheel betrokken is. Dit drukt de categorie geloof uit, waarbij de mensch in zijn mensch-zijn, d. i. in zijn bestaan zelf, existentieel, zich aan God onderwerpt

en toevertrouwt. Dit behoeft geen tegenstelling te beteekenen. De mensch is wel is waar één, maar hij neemt verschillende houdingen aan en functioneert op verschillende wijze. Er is onderscheid van levenssferen en kenorganen, en overeenkomstig daarmee van wetten en methode. Souvereiniteit in eigen kring en autonomie, mits niet absoluut gesteld, moeten worden aanvaard. De scheppingsidee is in dit opzicht zeer vruchtbaar als religieus gegeven, evenals wijsgeerig de phaenomenologie. Daarom kunnen formeel metaphysica en religie samengaan, mits elk van beide volgens hare methode te werk ga.

Het zelfde geldt materieel. De metaphysica komt niet verder dan een geheel van deelen, een wezen der verschijnselen, een orde der dingen. Als zij dit verabsoluteert, in den zin van het eindelijke en eenige, gaat zij haar bevoegdheid te buiten en komt zij den God van het geloof te na. Doet zij dit niet, dan is er geen reden, waarom beide elkaar niet zouden kunnen verstaan, althans verdragen. Twee absolute grootheden zijn, reeds logisch, onmogelijk. Eenig en volstrekt kan slechts ééne grootheid zijn. Zoo ooit, dan hier, geen twee kapiteins op één schip. Het „Deus sive natura" van Spinoza vereenzelvigt het een met het ander, maar ten koste van wat juist het kenmerkende der godheid is ten opzichte van de natuur: haar persoonlijkheid en boven-natuurlijkheid. Zonder het hooger beroep van alles en allen, ook van het geheel der dingen en de orde der wereld, op God en het staan van alles en allen onder het oordeel van God, wordt het geloof verstikt. Het klinkt dan ook aanmatigend, als Leuba meent ook zonder den godsdienst de zedelijke problemen te kunnen oplossen. „A blending of humility and self-confidence, sympathy with the weak and defective, abhorrence of weakness and vice, awe and reverence for the mysteries of life and death, the consciousness of being one with the Whole, the faith that the Universe is somehow rational, and the mental unity, strengh, peace and happiness which come to the possessor of these virtues and beliefs, are in no way exclusively bound to the conception of the personal God of the Christian books of worship" [1]). Hij beroept zich op biologie en psychologie, maar hij blijft in gebreke aan te wijzen, hoe deze de waarborgen voor zijne idealen bevatten, welke hij aan den godsdienst onthoudt.

Wat de godsdienst in dit opzicht van boedelscheiding aannemelijk

[1]) James H. Leuba, The Psychology of Religion, 1925, p. 329 f.

acht zullen wij later nog zien. Hier is de vraag, welke houding de metaphysica inneemt. Wij zagen reeds, dat zij uitteraard minder verdraagzaam is dan de godsdienst. Zij beroept zich immers op de rede en dit is een vermogen, waarover elk mensch beschikt. Is het redelijk tot een zekere wereld-orde of -grond te besluiten, dan kan ieder mensch daartoe worden gebracht. Het is dan niet on-vermogen maar on-wil, als hij weigert zich er toe te laten brengen. Hij verkiest niet te gebruiken de middelen, die tot zijn beschikking staan. Redelijk inzicht is eerlijk verworven goed. De godsdienst, die geneigd is zijn inhoud, het geloof, als gave van Boven te beschouwen, moet volgens zijn aard verdraagzaam zijn. Wie deze gave niet heeft, heeft haar niet ontvangen, zooals hij, die haar heeft, zich bewust is, dat zij louter gave is. Nu moge het ontvangen en niet-ontvangen samenhangen met den toestand van den mensch, ten slotte is het de Gever, die beslist. Godsdienst leeft slechts van gegeven goed.

Het zal ons nu nog duidelijker zijn dan vroeger, dat de godsdienst over het geheel meer plaats laat voor metaphysica dan de metaphysica voor godsdienst. De metaphysica is altijd geneigd, althans in de vormen, welke ons hier bezighouden, de spiritualistische, die zedelijke en meer-dan-zedelijke factoren in rekening willen brengen, den godsdienst op te vatten hetzij als voorbereiding tot de metaphysica, of liever als metaphysica in voorbereiding. Het is niet noodig hier vele voorbeelden te noemen. Hegel's Religionsphilosophie is in dit opzicht voorbeeldig, als zij de ontwikkeling van het geestesleven beschrijft. Het gevoel heeft nog geen voorwerp. De aanschouwing heeft het, maar in zinnelijke vormenveelheid. De voorstelling legt deze veelheid vast in hare vaste, typische trekken. Het begrip vat ten slotte deze trekken in éénen samen. Voorwerp en onderwerp, zijn en denken zijn identisch. Dit begrip is zaak van metaphysica. Wat er aan voorafgaat is godsdienst, die nog onderscheidingen maakt in God, b.v. tusschen wezen en eigenschappen en tusschen God en niet-God b.v. God en mensch of wereld. De bodem van den godsdienst is de redelijkheid, de speculatie. Vandaar dat de godsdienst, redelijk doorschouwd, is „Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst" [1]).

[1]) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1r T. (Sämtl. Werke, Bd. XI), S. 199.

Dit is wel de meest radicale opvatting van de metaphysica als grond der religie, maar daarin dan ook het bewijs, dat zoo het wezenlijke kenmerk van den godsdienst: de geschapenheid, de verlossing, de hoe dan ook gequalificeerde betrekking van persoon tot persoon, van menschelijk of wereldsch tot boven-menschelijk en-wereldsch in al-eenheid is opgelost. Het verzet tegen Hegel en in het algemeen tegen het idealisme op grond van godsdienstige motieven is in onzen tijd bij velen verblijdend sterk. Men wil, dat gods-dienst Gods-dienst zij, omdat hij leeft van de onderscheiding tusschen God en mensch [1]).

Wat Hegel langs speculatieven weg bereikt wordt door Wundt, wiens opvattingen wij reeds vroeger aanhaalden, volgens zijn psychologische methode gezocht. Voor hem is metaphysica de zin voor het en streven naar eenheid en samenhang van onzen geheelen bewustzijnsinhoud. Welnu, daartoe behooren religieuze voorstellingen en gevoelens ten slotte evengoed als alle andere bestanddeelen van objectieve en subjectieve ervaring. „Weist man der Metaphysik die letzte und umfassendste, auf Grund der sämtlichen wissenschaftlichen Einzelerkenntnisse vorzunehmende Interpretation des Gegebenen zu, so werden demnach auch die religiösen Tatsachen nicht aus ihrem Bereiche auszuschliessen sein" [2]). Van te voren verweert Wundt zich hier tegen het bezwaar, dat de godsdienst meer wil zijn dan bewustzijnstoestand, dat hij aanspraak maakt op waarheid, d. i. op betrekking tot een boven-menschelijke en -wereldsche grootheid, door zich te beperken tot „die allgemeinen psychologischen Erfahrungen", waaraan het karakter van „religiöse Bewusstseinselemente" toekomt, en de rest als „Inhalt irgendeines dogmatischen Lehrgebäudes" af te snijden. Ziehier een vereenvoudiging, die wel zeer simplistisch is. Omzichtiger gaat Dr. Heymans te werk, die erkent, dat de psychomonistische metaphysica, hoeveel zij met den godsdienst gemeen moge hebben, toch in belangrijke opzichten hiervan verschilt. Het psychische complex draagt altijd

---

[1]) Teekenend is in dit opzicht het artikel van Mr. R. Houwink in „De Gids" van Aug. 1929: „De krisis der religie". Het trekt van leer tegen Dr. J. D. Bierens de Haan's idealistisch monisme, in zooverre de vereenzelviging van Idee en God geacht wordt tweeërlei te beduiden: „1°. een miskenning van de religieuze werkelijkheid in haar vollen dynamischen omvang; 2°. een overschatting der menschelijke persoonlijkheid" (bl. 255) .... „Juist in het feit, dat God is Onze Vader in de hemelen, schuilt de gansche onuitputtelijke rijkdom der religie; daarzonder gaan zij op in elk gewenscht wijsgeerig of theologisch systeem" (bl. 262).

[2]) W. Wundt, Ethik, 1r B., S. 45.

een betrekkelijk karakter, krachtens zijn geheelen opbouw uit de bewustzijnsverschijnselen. Het beschikt niet over alwetendheid, almacht en heiligheid en men kan het ook geen individueele concentratie toekennen. Daarom wordt het ook liever niet God genoemd. Hier wordt erkend het verschil, dat wij reeds vroeger lieten gelden: dat tusschen persoonlijk en on-persoonlijk, immanent en transscendent. Maar Dr. Heymans ziet dit verschil ten slotte slechts als overgang. Godsdienst moet metaphysica, dualisme monisme worden: „Und so lässt sich denn der Übergang von der religiösen zur hier vertretenen philosophischen Welt- und Lebensauffassung mit demjenigen aus dem Kindes- in das Mannesalter vergleichen: das Kind glaubt, dass alles für ihn zum Besten gefügt ist, und hat nur zu tun was ihm geheissen wird; der Mann aber weiss, dass das Los seiner selbst und seiner Angehörigen in seine Hände gelegt ist, und dass er, wenn denselben durch seine Nachlässigkeit Böses widerfährt, seine Schuld auf niemand wird abwälzen können" [1]).

Zoo blijkt, dat zoowel een logisch als een psychologisch gemotiveerde metaphysica niet in staat is aan den godsdienst het zijne te geven, d. i. wat wij noemden de wezenlijke beteekenis der persoonlijkheid en der transscendentie. Beide belangen gelden ook de zedelijkheid, zij het al minder direct. Ook voor haar heeft in haar diepste bewogenheid, als het gaat om vrijheid en verantwoordelijkheid, om beslissing en deze als „einmalig", de metaphysica niet het laatste woord. Als dit er is, moet het van elders komen. Vandaar de vraag, in hoeverre de zedelijkheid in den godsdienst kan geacht worden haar grond te vinden. Deze is nog dringender en hoopvoller dan die naar het verband tusschen metaphysica en godsdienst. Immers de zedelijkheid heeft te doen met volstrekte tegenstellingen en met de oplossing daarvan. Zij heeft veel meer aan normativiteit in zich dan de metaphysica. Zij beroept zich van wat is op wat moet zijn. En deze roep wordt niet bevredigd door de verwijzing naar eene orde, die denkbaar is. Zelfs niet naar eene, die mogelijk is. Alleen eene werkelijkheid, waarin de kracht en de zin liggen, welke in staat zijn den zedelijken eisch te realiseeren, kan haar bevredigen en geacht worden haar grond te vormen.

Dit ontneemt aan de metaphysica niet haar waarde, ook niet in zooverre zij een aanloop, een poging beteekent om het zedelijk

[1]) G. Heymans, Einführung in die Metaphysik[3], 1921, S. 361.

phenomeen in breeder en dieper verband te doen rusten. Daarom hebben wij haar behandeld vóór en tot zekere hoogte in verband met de religie. Want Fichte's stelling: „Von Anbeginn der Welt an bis auf diesen Tag war die Religion in welcher Gestalt sie auch erscheinen möchte, Metaphysik," moge bestrijdbaar zijn, wat hij volgen laat: „und wer die Metaphysik verachtet und verspottet, der weiss entweder gar nicht, was er will oder er verachtet und verspottet die Religion", wordt, meen ik, volkomen terecht door Scholz aanvaard [1].

C. RELIGIEUS VERBAND

I. VOORLOOPIGE OPMERKINGEN.

Het is van belang vóór alles eenige algemeene richtlijnen te trekken. Stel, dat de zedelijkheid in religieus verband kan worden gebracht en zelfs daarin worden gefundeerd, dan beteekent dit niet, dat de godsdienst postulaat van de zedelijkheid zou zijn en om deze reden worden aanvaard. In dien zin is hij geen onderstelling der zedelijkheid. Hij heeft zijn eigen, souverein gezag en laat dit gelden ook zonder dat daarbij de zedelijkheid in aanmerking komt [2]). Omgekeerd rust de zedelijkheid niet in dien zin op den godsdienst, dat zij niet een eigen plaats en waarde zou hebben in het leven der menschen en het samenstel der wereld. Een verband, dat wezenlijk bestaat, behoeft niet feitelijk te bestaan en voor het bewustzijn te gelden. Het behoeft ook niet altijd direct te bestaan. Al bestaat de wereld niet los van God, toch is zij onderscheiden van Hem en deze onderscheiding kan den vorm van misverstand, misstand, wanverhouding en vervreemding aannemen. De wereld, waartoe wij behooren, is een samengesteld geheel, zoowel objectief als subjectief. Zij bestaat in allerlei organismen en kringen, hoogere en lagere, meer eenvoudige en samengestelde. En de levende wezens, die tot deze organismen en kringen behooren, zijn weer uiterst verschillend. Men vergelijke eenerzijds gezin en familie, groep en stand, maatschappij en staat, menschheid en wereld, andererzijds zinnelijke en geestelijke, esthetische en intellectueele, moreele en religieuze vermogens en behoeften. Zelfs de beneden-menschelijke schepping kan worden geacht iets te doen, waarvan zij geen weet

---

[1]) H. Scholz, a. a. O., S. 148.

[2]) Vgl. W. J. Aalders, Van godsdienst en leven, 1929.

heeft, in zooverre zij op iets gericht en tot iets bestemd is. Het is niet enkel een dichterlijke ontboezeming, als de psalm zegt: „De hemelen vertellen Gods eer en het uitspansel verkondigt zijner handen werk" [1]). Hier wordt de zinrijkheid der schepping uitgedrukt en wèl haar religieuze zin. Hetzelfde bedoelt Augustinus, als hij beschrijft, hoe hij de schepping ondervraagd heeft naar God: „de aarde, en zij heeft gezegd: ik ben het niet, en al wat in haar is heeft hetzelfde beleden. Ik heb de zee ondervraagd en de afgronden en de kruipende levende zielen en zij hebben geantwoord: wij zijn uw God niet, zoek boven ons. Ik heb de waaiende winden ondervraagd en de gansche lucht met wat haar bewoont heeft gezegd: Anaximander vergist zich; ik ben God niet. Ik heb ondervraagd den hemel, de zon, de maan, de sterren. Wij zijn ook de God niet, dien gij zoekt, hebben zij gezegd. En ik heb gezegd tot die alle, welke de poorten van mijn vleesch omgeven: Gij hebt mij van mijn God gezegd, dat gij het niet zijt; zegt mij iets over Hem. En zij hebben met groote stem uitgeroepen: Hij heeft ons gemaakt." En dan volgt de uitleg: „Mijn ondervraging was mijne bedoeling en hun antwoord was hunne schoonheid" [2]).

Dit geldt niet alleen van den macrocosmos, maar ook van den microcosmos. Deze is niet geheel bewust en doorlicht, niet zuivere actualiteit. Er is ontzaglijk veel louter potentieel, latent, half- of on-bewust in den mensch. Dit hangt samen met zijn samengesteld bestaan en met de gedeeldheid daarvan. Elk deel van zijn leven heeft eene zekere autonomie, die niet volstrekt is en moet worden samengevat in de eenheid van zijn geest. Maar dit is feitelijk vaak niet het geval. Hij is niet altijd zich bewust als mensch in de verschillende betrekkingen van zijn leven. Hij ziet de betrekkingen niet altijd als betrekkingen tot één levens-zin en -doel. Hij staat niet altijd onmiddellijk in zijn geheel voor God of voor wat hem als norm toespreekt. Hij kan enkel denken aan het genoegen, dat zij niet hem verschaft en toch de maatschappij helpen in stand houden. Hij kan slechts werken om loon, terwijl hij metselt aan de pijlers van een cathedraal. Dit is niet zedelijk; het is zelfs niet redelijk; maar het bewijst hoe groot de afstand kan zijn tusschen subjectieve gezindheid en objectieven zin. Deze afstand is intusschen dikwijls niet zoo groot als hij schijnt te zijn. Er bestaan, Goddank,

[1]) Ps. 19 : 2.
[2]) Augustinus, Confessiones X, 6.

gelukkige inconsequenties. Het komt voor, dat schijnbaar slechts geleefd wordt voor loon en genot en dat inderdaad toch iets meer, het besef van plicht, van gebondenheid aan een grooter geheel, het leven leidt, althans begeleidt. Wat dit geheel is, weet men vaak niet. Welke sanctie deze gebondenheid heeft evenmin. Het begrip plicht is louter immanent bepaald. Toch zou het er slecht uitzien met mensch en wereld, als deze binding niet aanwezig was en de z.g. consequentie werd getrokken van het bewustzijn tot de werkelijkheid. De laatste bevat dikwijls bij den z.g. rechtschapen mensch meer dan het eerste. Bij den schijnheilige is juist het omgekeerde het geval. Wij zullen dus voorzichtig moeten zijn en een post hebben uit te trekken voor allerlei misverstand en misstanden.

II. FEITELIJKE TOESTAND.

In de behandeling van het verband tusschen godsdienst en zedelijkheid merkt Wundt op, dat zedelijke en religieuze motieven over een groot terrein van hun ontwikkeling nauw verbonden zijn. Langzamerhand maken zich uit het geheel der godsdienstige geboden sommige, die een specifiek ethische waarde hebben, los van andere, die zedelijk onverschillig zijn of voor een gerijpt oordeel onzedelijk. Hij meent, dat op den laatsten trap, dien de tegenwoordige cultuurvolken in het algemeen bereikt hebben, de zedelijke opvattingen zich van de religieuze onderscheiden als een geheel zelfstandig terrein. Toch toonen de feiten: ,,dass die sittlichen aus den religiösen Ideen, die Sittengebote aus religiösen Kulten und Normen zwar nicht ausschliesslich, aber jedenfalls zu einem wesentlichen Teile hervorgegangen sind. Dabei ist diese Entwicklung wahrscheinlich überall von Urzuständen der Religion ausgegangen, die selbst noch des sittlichen Gehaltes entbehrten, wenn sie auch die Anlagen zur Entstehung und weiterhin zur fortschreitenden Vertiefung sittlicher Motive in sich trugen'' [1]).

Natuurlijk kan men zeggen, dat oorspronkelijk alle ideeën en motieven ongedifferentieerd zijn en daardoor met den godsdienst en met elkander vermengd, die zich later als zedelijkheid, wetenschap, kunst en zooveel meer onderscheiden en dat deze diffuse eenheid volstrekt niet de wezenlijke eenheid bewijst. Dit is juist, maar wat Wundt zegt van de volkomen autonomie der zedelijkheid

[1]) W. Wundt, a. a. O., 1r B., S. 107.

bij de cultuurvolken is toch niet onbetwistbaar. In de eerste plaats is de vraag, of de tegenwoordige toestand der cultuur haar hoogste ontwikkeling beteekent en in de tweede plaats, of de cultuurontwikkeling den maatstaf der zedelijke ontwikkeling vormt. Beide vragen laten zich niet toestemmend beantwoorden. In de derde plaats kan men met recht beweren, dat de godsdiensten, die godsdienstig het hoogst staan, zich ook in hunne zedelijke eischen en idealen onderscheiden. Vandaar dat men zelfs pleegt te onderscheiden tusschen natuurlijke en zedelijke godsdiensten, tusschen een magische en een zedelijke opvatting van het godsdienstige leven. Ik zou deze categorie niet durven overnemen, omdat een godsdienst nooit zedelijk is in zijn eigenlijk karakter, maar godsdienstig, m. a. w. omdat godsdienstig een categorie is op zich zelf. Maar men bedoelt in elk geval dit, dat de godsdienst niet onverschillig staat tegenover de zedelijkheid en dat b.v. de opvatting der godheid als rechtvaardig en liefderijk, als Heer en als Vader, dus niet enkel als ongebreidelde macht, beteekent een ook zedelijk waardevolle houding. „Die positive Religion," zegt Nic. Hartmann terecht: „wie zeitbedingt sie immer sein mag, ist die grosse Fundgrube ethischer Inhalte, die reichste, die wir besitzen" [1]). Men denke aan het protest van de Grieksche wijsgeeren tegen den mythologischen volksgodsdienst en de bevrijdende beteekenis der allegorische methode. Aan de profeten van Israël met hun diep-zedelijke prediking in naam van den God, die de rechten en plichten van het verbond met zijn volk laat gelden. Men leze er slechts Jesaia 1 en Micha 6 op na. Aan Johannes den Dooper met zijne prediking van boete. Aan Jezus, die deze prediking overneemt en vervult met de boodschap van het Koninkrijk Gods en zijne gerechtigheid, met de Bergrede en het gebod der liefde tot God en den naaste, met de realisatie van deze liefde in zijn leven en dood als één voortgezet offer. Zonder moeite laat zich aanwijzen, dat elke zedelijke réveil tegelijk een godsdienstige réveil is en elke godsdienstige een zedelijke. Men denke aan de komst van het Christendom in de wereld; aan zijn invloed in de antieke maatschappij; aan de geestelijke vernieuwing in de vroege middeleeuwen; aan Bernard van Clairvaux in de 12e en de Bedelorden in de 13e eeuw; aan de Reformatie met haar verzet tegen eigengerechtigheid, werkheiligheid, heerschzucht en geldzucht en haar

[1]) Nic. Hartmann, Ethik, S. 60.

pleit voor gewetensvrijheid en burgerrechten; aan het Methodisme en het Piëtisme in de 17e eeuw; aan den Réveil in de eerste helft der 19e eeuw, waaruit sommige namen nog onder ons voortleven; aan den strijd tegen slavernij en ontucht tot in onzen tijd; laatstelijk aan dien tegen alcoholisme, prostitutie en militairisme. In dien strijd staan gewoonlijk aan de spits mannen en vrouwen, wier zedelijke drang religieus is geteekend, voor wie de strijd het karakter draagt van een kruistocht.

Ook in het persoonlijke leven draagt de bekeering gewoonlijk een godsdienstig karakter. De N. Testamentische voorbeelden toonen een mengeling van religieuze en ethische factoren. Men denke aan de zondares in Joh. 9, aan Zacheüs, aan Paulus. Voor onzen tijd bevat de Amerikaansche godsdienstpsychologie, b.v. bij William James, tal van gegevens. De ethische inslag in deze bekeering is dikwijls zóó sterk, dat sommigen er bijna het een en al van maken. In elk geval, de bekeering, ook in haar religieus aspect, als terugkeer tot God, opgevat, sluit bijna altijd ethische momenten in. Als men den heilsweg beschouwt, zooals deze in de christelijke en reeds in de neo-platonische mystiek wordt beschreven, verloopt deze gewoonlijk in drie fazen. De eerste, die der reiniging, draagt altijd een uitgesproken zedelijk karakter. Zij vormt de conditio sine qua non van de tweede: de verlichting, en de derde: de vereeniging met de godheid. Zóó wordt de zedelijkheid als inhaerent aan den godsdienst beschouwd. De Catechismus behandelt het geestelijke leven in drie fazen: zonde, verlossing, dankbaarheid, en de laatste sluit de vervulling der specifiek zedelijke geboden: de betrekkingen tot den naaste, in. De zedewet is met den wil der godheid één. Dit is gemeengoed van bijna elke heilsleer.

III. WEZENLIJKE BETREKKING.

Van hoeveel belang de feitelijke verhouding moge zijn tusschen zedelijkheid en godsdienst, ten slotte is het niet de vraag, welke deze feitelijk, historisch-psychologisch, individueel en sociaal is, maar of er wezenlijk, eigenlijk verband tusschen beide bestaat en waarin dit bestaat. Hierbij hebben wij te doen met de zedelijkheid in zooverre zij de tegenstelling tusschen goed en kwaad als eisch, norm, ideaal stelt en haar niet oplost in niet-zedelijke factoren als aangenaam, nut, geluk of leven bevorderend of het tegendeel daarvan. De vraag is, of eenerzijds het gezag van den eisch, de sanctie van de norm, de realiteit van het ideaal zonder den godsdienst

ten volle kunnen gelden en andererzijds door den godsdienst worden vervuld.

Tusschen zedelijkheid en godsdienst bestaat in elk geval nauw verband. Beide zijn synthetisch van aard. Zij zoeken verband, hetzij in naam van liefde of van geloof, van plicht of van neiging, en dit als het edelste en duurzaamste goed. Beide behooren tot de sfeer van het persoonlijke, geestelijke leven, tot wat de moderne philosophie de waardegebieden noemt, en wel tot de allerhoogste waarden. Noemt men daarnevens de waarde van het ware en schoone, dan liggen deze meer ter zijde van het centrum der persoon. Hier gaat het om volstrekten eerbied, onbepaald vertrouwen, om de persoonlijkheid in haar bestaan zelf. Ik zal het iemand niet ten kwade duiden, als hij intellectueel onbegaafd is of esthetisch ongevoelig. Maar het zal mij diep grieven, als hij zedelijk voos of godsdienstig grof is. Ik zou, als ik zedelijk hoog sta, liever met een deugdzaam analphabeet op een eenzaam eiland samenleven dan met een gewetenloozen cultuurmensch. En deze analphabeet zal op zijn beurt een godsdienstigen lotgenoot in de ballingschap verkiezen boven den genoemden cultuurmensch of den godsdienstloozen mede-analphabeet. De godsdienstige en de zedelijke zullen elkander verstaan op het gebied van norm en wet, van plicht en roeping, van verantwoordelijkheid en dankbaarheid. Zij hebben denzelfden zin voor levens-stijl en -rhythme. Voor hen ligt de wereld niet slechts in één vlak. Voor hen heeft de gegeven werkelijkheid een achtergrond, die haar het karakter van betrekkelijkheid, afhankelijkheid en verantwoordelijkheid geeft. Zij onderscheiden tusschen wat is en wat moet zijn en deze onderscheiding beheerscht hun oordeel, onvoorwaardelijk. Vandaar dat een ethiek mogelijk is, die het berouw als oorspronkelijk gegeven stelt en daarin alle elementen eener ethiek vindt opgesloten. Men kan bij Otto Piper in het reeds genoemde werk een dergelijke constructie vinden. Het kwaad, dat er is, mag niet zijn. Het goed, dat er niet is, moet komen. In zooverre zijn beide idealistisch tegenover het grove realisme. Dit wordt erkend door De Man, al schommelt hij tusschen eene evolutionistische opvatting, welke het hoogere, ook het zedelijke en religieuze leven als een sublimeering van animale driften opvat en eene, welke het critisch daarboven stelt. Wij hebben hier te doen met de laatste. Deze doet hem zeggen: „Die für die Kulturgeschichte bedeutendsten Äusserungen des Geistes einer Zeit oder eines Volkes sind mehr als Ausgleichsvorstellungen denn als psychi-

sche Anpassung aufzufassen: sie bezeichnen weniger was man ist, als was man sein möchte, also in gewissem Sinne was man nicht ist. Die Zeiten der grössten mystischen Inbrunst waren niemals die, wo die Religion am meisten Lebensinhalt bedeutete, sondern immer die, wo sie am meisten gefährdet war, wo man den Konflikt zwischen Lebensideal und Lebensgewohnheit am schärfsten spürte'' [1]).

Godsdienst en zedelijkheid gaan in hunne critische houding samen. Maar tegelijk doet zich hier het groote verschil tusschen beide voor. Voor de zedelijkheid, op zichzelve genomen, is het goede eene idee, die wordt nagestreefd. Voor den godsdienst is het eene werkelijkheid, die zich mededeelt. De zedelijkheid vertegenwoordigt het idealisme alleen, de godsdienst erkent een hooger, noem het idealistisch realisme. De zedelijkheid is in de sfeer van het hoogere leven monistisch, de godsdienst dualistisch. De eerste steunt dus op de vrijheid, den wil, de activiteit, de laatste vindt haar steunpunt in de gebondenheid, het gemoed, de receptiviteit. In de eerste is de mensch, wil men de rede, primair, in de tweede is hij secundair. De zedelijkheid kent alleen ,,Aufgabe'', de godsdienst in de eerste plaats ,,Gabe''.

Zoo verklaart zich de scheiding, die dikwijls tusschen zedelijkheid en godsdienst wordt geacht te bestaan. Zij is van beide zijden gemaakt, in het belang van de zedelijkheid en van den godsdienst. De eerste heeft gemeend te moeten opkomen voor de vrijheid van den mensch, de kracht van den wil, de zuiverheid van het zedelijke streven. Dit moet zuiver immanent zijn, eenzijdig, zelfstandig. Zoo is het bij Kant, die het ,,du sollst'' opvat als het gebod, dat de zedelijke mensch zich zelf stelt. Om dit gebod te gehoorzamen heeft hij geen hooger hulp noodig. Het ,,radikal Böse'' moge zeer erg zijn, het is niet zóó radicaal en zóó erg, of de wil is in staat zich zelf er boven te verheffen. De godheid is alleen noodig om de deugd in het genot te stellen van het geluk, waarop zij recht heeft. Deze autonome opvatting der zedelijkheid is zeer oud. Zij is die der Stoa. De wijze is zichzelf genoeg ten aanzien van wat alleen waarde heeft: datgene, waarover hij te beschikken heeft, n.l. de deugd. Zij is ook zeer jong. Wij vinden haar b.v. in de ethiek van Nic. Hartmann. De vrijheidsvraag is de eigenlijke grensvraag van zedelijkheid en godsdienst. De zedelijkheid staat en valt met

[1]) Hendr. de Man, a. a. O., S. 286.

de vrijheid der persoon. De godsdienst erkent deze zóo niet. Zijn vrijheid is iets van geheel anderen aard. Hij legt den nadruk van het hier op het hier-namaals, van den mensch op God, van de auto-nomie op de the-onomie, van de verantwoordelijkheid voor zich zelf op de voorzienigheid en de goddelijke verlossing. Daarom keert Hartmann, hoe ver hij zich wijsgeerig van Kant moge hebben verwijderd, als ethicus tot Kant terug. „Das Kantische Wort vom Sittengesetz in mir, das dem gestirnten Himmel über mich an Grösse die Wage hält, gibt dem berechtigten Pathos des ethischen Selbstbewusstsein Ausdruck" [1]). Hoe groot de macht van het kwaad als zedelijke schuld zij, „eine prinzipielle Unfähigkeit des Menschen durch sie giebt es nicht. Die Möglichkeit sittlicher Erhebung besteht immer grundsätzlich . . . . Die Sehnsucht zum Guten ist nie und unter keinen Umständen leere Ohnmacht. Sie gerade ist die aktuellste Macht zum Guten" [2]). Dit beteekent, in vaster vorm gebracht, dat de spanning tusschen de ontologische en de axiologische principes moeten worden aanvaard en dat het niet aangaat van de eerste tot de laatste te besluiten. In de ideëele sfeer geldt het axiologische primaat, in de reëele het ontologische. Hiermede maakt Hartmann de zedelijkheid volstrekt zelfstandig als drang en kracht in den mensch, die een volstrekte waarde erlangt. „Der Mensch, der im Universum verschwindende, ist dennoch in seiner Art der Stärkere; er ist Träger eines höheren Prinzips, Schöpfer eines Sinn- und Wertvollen in der Wirklichkeit, Vermittler der höheren Werte an die reale Welt. Die Natur ist gebunden an ihre Gesetze, er allein trägt ein höheres Gesetz in sich, mit dem er schafft in der Welt, oder richtiger, das durch ihn schafft, durch ihn vom Nichtsein zum sein heraufführt, was er in seiner Idealität vorzeichnet" [3]).

Hier is de zedelijke autonomie zóó scherp geteekend, dat ik er mede zou kunnen volstaan. Dit beteekent niet, dat de godsdienst voor de zedelijkheid zou moeten plaats ruimen of in haar worden opgelost. Althans bij Hartmann is dit niet het geval, al zie ik niet, hoe de godsdienst zich naast een zóó zelfstandige en zelfgenoegzame zedelijkheid kan handhaven. Scholz acht dit zeer wel mogelijk. „Das religiöse Ethos ist um so reiner, je mehr es vom Gottesgedanken durchdrungen ist. Das sittliche Ethos ist um so voll-

[1]) Nic. Hartmann, Ethik, S. 153.
[2]) Nic. Hartmann, a. a. O., S. 744.
[3]) Nic. Hartmann, a. a. O., S. 153.

kommener, je mehr es sich vom Gottesgedanken befreit'' [1]). Anders is de opvatting, die bij de Marburger neo-kantiaansche school voorkomt en die den godsdienst geheel immanent maakt en in laatster instantie doet samenvallen met het zedelijke streven van den mensch. Bij Hermann Cohen geschiedt dit zeer consequent [2]). Maar ook Natorp laat alles bepalen door het methodologische begrip van het transscendentale. „Ein Hinausgehen — das Epekeina Platos — aber nicht ein Draussen; das wäre ein Ausser-sich-geraten des selbst, sondern hinaus über alle endliche Abgrenzung, bis in seiner idealen Grenze, die aber eben als ideale, auf die Idee, die geistige Schau oder Sehe des Logos selbst unaufheblich bezogen bleibt'' [3]). In dezelfde richting gaat eenigszins De Man, op wiens oscilleerende houding wij intusschen reeds vroeger wezen, als hij den godsdienst beschrijft als voorbereiding tot de zedelijkheid [4]). Dit hangt samen met zijn psychologische methode, die het geestelijke leven, het godsdienstige inbegrepen, uit de behoeften van den mensch verklaart en dus immanent opvat. Wie dit doet moet wel de zedelijkheid als reëeler beschouwen dan den godsdienst. De laatste is een transscendent uitgebeelde uitdrukking van de eerste. Zoo wordt duidelijk, hoe voor De Man Christendom en socialisme in den grond der zaak één zijn. Maar deze eenheid wordt slechts verkregen ten koste van het Christendom, ten minste dat van Christus zelf en van de christelijke Kerk. Dit vindt zijn geheim in zijn boven-menschelijke en -aardsche krachtbron, d. i. in God. Het verst gaat de ethiek, die men atheïstisch zou kunnen noemen, omdat zij de zedelijkheid in de plaats stelt van den godsdienst en alle verplichting en sanctie laat vallen, zooals b.v. Guyau doet [5]). In elk geval gaat het om de autonomie der zedelijkheid.

Van de zijde van den godsdienst wordt dezelfde positie ingenomen en voor een deel op dezelfde wijze verdedigd. Alleen is de positie in zooverre gewijzigd, dat niet in naam van de zedelijkheid, maar in dien van den godsdienst en in zijn belang de scheiding

---

[1]) H. Scholz, a. a. O., S. 159.

[2]) Vgl. H. van Oyen, Ethiek en religie. Opmerkingen over de verhouding van ethiek en religie in het systeem van Hermann Cohen, 1929.

[3]) P. Natorp, Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme[3], 1921, S. 116.

[4]) H. de Man, a. a. O., S. 96.

[5]) J. H. Guyau, Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.
J. H. Guyau, L'irréligion de l'avenir.

wordt voltrokken of opgeheven. Ik denk aan Schleiermacher, als hij den godsdienst tot het „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit" herleidt, zooals hij het formuleert: „In jedem christlich frommen Selbstbewusstsein wird immer schon vorausgesetzt, und ist also auch darin mit enthalten, das im unmittelbaren Selbstbewusstsein sich schlechthin abhängig finden, als die einzige Weise wie im allgemeinen das eigne Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewusstsein Eines sein kann" [1]). Hier wordt, echt romantisch, tegenover het moralisme van Kant de actieve zijde van het religieuze bewustzijn geheel miskend, omdat de godsdienst, als betrekking, eigenlijk niet bestaat en gereduceerd wordt tot het gevoel van afhankelijkheid van eene onpersoonlijke almacht. Ik noem deze houding romantisch. Dit is een qualificatie niet van theologischen, maar van cultureelen huize. Theologisch zou men haar misschien quiëtistisch kunnen noemen, in zooverre zij de rust, de gelatenheid vertegenwoordigt, die bij de volstrekte afhankelijkheid past. Overal waar de godsdienst zóó wordt opgevat, vindt, in welken vorm dan ook, de eenzijdig-receptieve opvatting, die Schleiermacher voordraagt, en die hem volstrekt van de zedelijkheid onderscheidt, gereedelijk voet. De zedelijkheid wordt dan òf enkel als religieus waardeloos beschouwd, òf, onafhankelijk van den godsdienst, als waardevol ontwikkeld. Maar de scheiding en daarmede het dualisme, is daar. Van een fundeering van de zedelijkheid in den godsdienst kan geen sprake zijn.

Het is tot zekere hoogte goed, dat het verschillend karakter van godsdienst en zedelijkheid scherp wordt uitgedrukt. Geen synthese heeft waarde, die niet met analyse gepaard gaat. Het beteekent niets, als ik iets laat rusten in iets wat eigenlijk hetzelfde is. Vandaar dat terecht het kenmerk van den godsdienst wordt gevonden in het geloof aan eene persoonlijke, bovenwereldsche werkelijkheid, die over de menschelijke persoon en de wereld gezag oefent, terwijl de zedelijkheid te doen heeft met normen, die de mensch erkent en tracht te realiseeren. Wij hebben gezien, dat niet elke zedelijkheid, en vooral niet elke zedelijke theorie, met deze definitie genoegen zal nemen. En evenmin zal elke godsdienst dit doen ten aanzien van de voor hem gestelde. Toch meen ik, dat de zedelijkheid in haar wezen aan deze definitie beantwoordt. En daardoor wordt het typische karakter van den godsdienst te

[1]) Fr. Schleiermacher, Der Christl. Glaube, 1r T. § 32.

scherper belicht. Godsdienstigheid is geen godsdienst. Zedelijke ideaalvorming evenmin. Idealisme in het algemeen allerminst. Godsdienst is altijd zaak van betrekking en het menschelijk lid der betrekking is altijd de mindere van het boven-menschelijke. „Im Glauben erfasst sich das Ich in einer bestimmten wesensmässigen Beziehung auf einen transsubjektiven, für das Subjekt wichtigen Tatbestand," zegt Piper [1]), tot zekere hoogte te recht, want ik zou een voorbehoud willen maken ten aanzien van zijn „Tatbestand", dat hij nader als „Heil" beschrijft. Is het persoonlijke ik het eene lid der betrekking, dan kan niet een onpersoonlijke grootheid het andere zijn, zelfs niet het heil, maar veeleer de God des heils. Hoe dit zij, de aard van deze betrekking moge in de verschillende godsdiensten zeer verschillend zijn, naarmate de afstand tusschen mensch en godheid als grooter of minder groot wordt voorgesteld — men denke aan het verschil tusschen één God en vele goden, dat niet slechts een quantitatief, maar vooral een qualitatief karakter draagt; aan dat tusschen eene godheid, die vormt of die schept, die op haar beurt afhankelijk is van andere machten of die over alle macht beschikt — in elk geval is in elken godsdienst de tendentie, die wij Scholz als het ponderabele karakter van den godsdienst hoorden aanduiden, d. i. als datgene, waardoor de godsdienst een specifiek gewicht heeft en dat hierin bestaat, dat een Gods-bewustzijn aanwezig is en dat dit de realiteit van God onderstelt. Het gaat hierbij om iets anders dan om eene waarde nevens andere: het religieuze naast het zedelijke, schoone en ware, zooals Rickert wil. Ook niet om een „Bezogenheit auf die Werttotalität, die in einem höchsten Wert gipfelt" [2]), zooals Spranger het formuleert, waarbij dan geldt: „Der Sinn der Welt d. h. des Ganzen, kann also nur immer in religiöser Einstellung erlebt werden", maar om datgene wat Otto noemt „Das ganz Andere, das Heilige, das Mysterium tremendum, fascinosum" enz., waarbij het persoonlijke karakter echter niet mag worden losgelaten. De diepste gevoelens van het godsdienstige leven, als eerbied en geloof, liefde en aanbidding, zaligheid en wanhoop kunnen in hunne zuiverheid en intensiteit slechts als persoonlijk gelden, d. w. z. van een persoon ten aanzien van een persoon. Dit geldt als een bezwaar tegen Otto's „Das Heilige", evenals trouwens tegen Piper's „Das Heil".

---

[1]) O. Piper, a. a. O., S. 7.
[2]) Ed. Spranger, Lebensformen, S. 237.

Laat deze opvatting van godsdienst en zedelijkheid verband tusschen beide toe, eischt zij het, sluit zij het in? Van de zijde van den godsdienst gezien laat deze vraag zich slechts bevestigend beantwoorden. Heeft de godsdienst te doen met eene opperste macht, dan strekt deze zich ook over de zedelijkheid uit, over het wilsleven en zijne normen, krachten, werkzaamheden en doeleinden. Het gaat niet aan God zedelijk te noemen. Hij is óók zedelijk, beter meer-dan-zedelijk. Hij is „jenseits von Gut und Böse", niet in den zin, dat deze onderscheiding Hem onverschillig zou zijn. Maar zij bestaat niet voor Hem als keuze en mogelijkheid. Hij heerscht over beide en leidt ze naar zijn wil. Maar is God inderdaad God, dan is Hij inderdaad goed, d. i. volmaakt, in alle opzichten, dus ook ten opzichte van de zedelijke qualificatie van dit woord, en Hij eigenlijk alleen, zooals Jezus zegt. Vandaar, dat het woord heilig meer zegt dan zedelijk goed. Het drukt eene bijzondere waardequaliteit uit, die direct alleen van God geldt, in zooverre Hij anders is dan alles wat overigens is, ongenaakbaar, over de grens van alle waarden, die de mensch kan schatten of realiseeren. Indirect is heilig datgene, waarover het licht van Gods heiligheid straalt, dat in dien kring wordt opgenomen. Deze qualiteit is niet zedelijk onverschillig, maar meer-dan-zedelijk, zooals meer-dan-alles wat waarde heeft. Daarom is zij niet onpersoonlijk, maar veeleer persoonlijk, zij het al boven-persoonlijk. In de schaal van waarden bestaat er geen hoogere dan die van de persoon. Zaken, handelingen, bedoelingen, gezindheiden hebben ten slotte hun centrum in een persoon. Dit geldt ook van normen, die voor een menschelijke persoon gelden, maar die toch eerst levend en krachtig zijn, als zij op eenige wijze bezield worden door een geest. En persoon en geest zijn correlate grootheden.

Het ligt dan ook voor de hand, dat de qualiteit heilig met zedelijke inhouden wordt gevuld, n.l. als het heilige zijn gezag laat gelden en op alle levenssferen suo jure beslag legt. Het is zooals Scheler zegt: „Die Wertart des Heiligen selbst mag in ihren besondern Qualitäten und derer Zusammensetzung innerhalb der Mannigfaltigkeit der positiven Religionen sich als weitgehend veränderlich darstellen. Als Wertart ist sie eine absolut feste Grösse, die sich in keinem Sinne aus irgend etwas anderem entwickelt hat . . . . Ebenso axiomatisch gilt der Satz, dass das Heilige (d. h. das je als heilig geltende) allen anderen Werten vor zu ziehen sei und daher das freie Opfer jedes Gutes einer anderen Wertart von sich aus zu

fordern das Recht habe. Dieser Grundsatz ist der ewige Verknüpfungsgrundsatz von Religion und Moral'' [1]).

Vandaar dat de godsdienst, als hij inderdaad Gods-dienst is, van zelf de zedelijkheid insluit. Objectief in zooverre de zedelijke normen en krachten niet in de lucht zweven en slechts onpersoonlijk gelden, maar de uitdrukking zijn van den wil der godheid. Subjectief in zooverre in den godsdienst de geheele mensch onmiddellijk voor God staat, zoowel in zijn afhankelijkheids- als in zijn vrijheidsbewustzijn. Als er een God bestaat, is volstrekte auto-nomie iets ongerijmds en theo-nomie iets van zelf sprekends. Dit beteekent niet, dat de zedelijkheid als zelfstandige grootheid wordt uitgewischt. Met den godsdienst zelf is eene betrekking gegeven en daarin een betrekkelijke zelfstandigheid van den mensch. Wat de oude dogmatiek causae secundae noemde, tweede oorzaken, onder en in dienst van de ééne, groote, d. i. God, beteekent de erkenning van eene wereld, waarin elk deel, volgens zijn aard, een eigen plaats en taak heeft. De mensch in zijn geheel is wel de meest beteekenende tweede oorzaak. Hij is het voornamelijk als persoon, met zijn wil, vrijheid, beslissing, verantwoordelijkheid, dus als zedelijk wezen. Hoe deze tweede oorzaak in het algemeen mogelijk is buiten de eerste, hoe deze mogelijkheid zich in de practijk realiseert — zie hier vragen, even belangrijk als onoplosbaar. Zij vallen alle samen in de ééne vraag der vragen: hoe nevens het bestaan van eene wereld God mogelijk is en nevens het bestaan van God eene wereld. Intusschen, deze vraag brengt ons aan de grens niet slechts van onze kennis, maar van onze existentie, van de geschapenheid zelve. Zij blijft eeuwig vraag. Haar oplossing zou den dood hetzij van God of van den mensch — zoo niet van beiden — beteekenen. Maar dàt deze twee-heid mogelijk is en dus ook de zedelijkheid eene realiteit, zie daar iets wat met den godsdienst zelf gegeven is.

Daarom is de godsdienst altijd primair ten aanzien van het geheele geestesleven, van alle z.g. waardegebieden. Hij moet deze pretentie aandurven. Het is terecht opgemerkt: „Die Theologie kann nicht umhin zu fragen, ob die Absonderung (n.l. van godsdienst en geestesleven in het algemeen) aufgehoben, oder wenigstens so gemildert werden kann, dass die Einsicht vom individuellen, irrationalen Charakter des Glaubens zum Ausgangspunkt für das

[1]) M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, 1r B., Halbb. II, 1923, S. 112 f.

Verständnis des Geisteslebens in seiner Gesamtheit und der Wirklichkeit selbst gemacht wird'' [1]). Dit geldt dan wel in de eerste plaats ook ten opzichte van de zedelijkheid. De mensch is receptief, als mensch, over de geheele linie. Wat zich als zedelijke norm laat gelden is wil van God, waarop hij met zijn zedelijk inzicht en kracht reageert. Als zedelijk wezen is hij dus actief, juister, re-actief en re-productief. Dit beteekent niet, dat elke reactie van den mensch een zedelijk karakter zou dragen. Ook het geloof en het geheele religieuze leven draagt niet enkel een receptief, laat staan een passief, karakter. Ook daar is sprake van keuze, daad, leven, veel intensiever en dieper nog dan in de zedelijkheid. Want in den godsdienst is de mensch zonder rest betrokken, in de zedelijkheid vooral zijn wil. En in den godsdienst richt de mensch zich direct op God, op God zelf, terwijl in de zedelijkheid dit slechts indirect het geval is, omdat de zedelijkheid te doen heeft met de schepping van God om daarin Gods wil te realiseeren.

Deze onderscheiding is van belang. Het gaat niet aan den godsdienst een zaak van zedelijk karakter te noemen. De wijze, waarop Kant den godsdienst in dienst der zedelijkheid stelt als: ,,die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote'' [2]), in zooverre de kennis van onzen plicht en het daarin ons door de rede opgelegde einddoel het begrip van God stellig voortbrengt, moet ons voorzichtig maken. De godsdienst draagt zijn eigen, godsdienstig karakter. God is niet slechts een zedelijk wezen. De mensch is het ook niet. De betrekking tusschen God en mensch is er niet in de eerste plaats eene van zedelijken aard. God beschikt onvoorwaardelijk over den mensch. De mensch is onvoorwaardelijk aan hem gebonden. Bestaat er eenige betrekking, dan is deze door God gelegd en zij bestaat slechts zóó en zóó lang als Hij het wil. Er moge relatie bestaan, dit is geen cor-relatie, in zooverre de beide leden der relatie met elkaar staan of vallen. Mensch en schepping kunnen God niet verrijken of verarmen, baten of schaden. De liefde tot God draagt een geheel ander karakter dan die tot den mensch. Zij is onvoorwaardelijk en niet anders dan wederliefde of dankbaarheid. Het gebed is iets totaal anders dan elk verzoek of lof of dank ten aanzien van den mensch. De godsdienst is in elk opzicht zelfstandig, ook ten opzichte van de zedelijkheid. Hij heeft

---

[1]) Torsten Bohlin, Glaube und Offenbarung, 1928, S. 41.
[2]) Kant, Kritik der Urteilskraft, 2r Th. § 91. Allg. Anmerkung.

zijn waarheid en waarde in zich zelf, niet in de vreugde, die hij verschaft, het nut, dat hij afwerpt, het geluk, dat hij medebrengt, zelfs niet in de zedelijke vernieuwing, die hij schenkt. Teresa zegt in haar sonnet aan den Gekruisigde:

Mij drijft niet, God, om U te minnen
De hemel, die mij is beloofd,
Noch om U niet meer te bedroeven
De hel, voor welker angst ik vrees [1]).

Zelfs de wereldsche Montaigne oordeelt: Je trouve mauvais ce que je voy en usage, de chercher à fermir et appuyer nostre religion par le bonheur et prospérité de nos entreprises. Nostre créance a assez d'autres fondemens, sans l'authoriser par les événemens, car, le peuple accostumé à ces argumens plausibles et proprement de son goust, il est dangier, quand les événemens viennent à leur tour contraires et désavantageux, qu'il en esbranle sa foy'' [2]). Men kent het schoone ,,geistliche Lied'' van Novalis:

Wenn ich ihn nur habe,
Wenn er mein nur ist, ...

weerklank van het psalmwoord: ,,Wien heb ik nevens U in den hemel? Nevens U lust mij ook niets op de aarde'' [3]).

Ziedaar het quant à moi van den godsdienst, dat hij ook en juist ten aanzien van de zedelijkheid handhaaft, om niet in zelfgerechtigheid of werkheiligheid te vervallen. Vandaar dat zooveel verwarring en kwaad gesticht is door de uitdrukking: het zedelijke of ethische karakter van den godsdienst. Hieraan heeft ook de beteekenis der woorden deel. Het Fransche woord éthique, zooals het b.v. door Vinet werd gebruikt en door de ethische theologen ten onzent overgenomen, beteekent eigenlijk, in den zin van het oud-Grieksche ethos, datgene wat tot het gemoed, het diepste in den mensch behoort. Het wil niet slechts het onpersoonlijke intellect, ook niet den onpersoonlijken wil, maar de geheele persoon in beslag nemen, als het gaat om de betrekking tot God. Maar men heeft te zeer in zijn anti-intellectualistisch streven de persoon met den wil vereenzelvigd en op de uitdrukking van den wil in het leven, dat van de gezindheid en de daad, den nadruk gelegd. De miskenning van de z.g. metaphysische en sacramenteele trekken

[1]) W. J. Aalders, Groote mystieken II, 1914, bl. 90.
[2]) Les essais de M. de Montaigne publiés par F. Strowski, 1906, T. I, p. 283.
[3]) Ps. 73 : 25.

van het Christendom, die daarmede dan als physisch of magisch worden afgewezen, als niet-oorspronkelijk en als symptomen van verwereldlijking of helleniseering, is de groote fout van de critiek op de oude kerk en haar dogma, zooals zij b.v. door Harnack wordt geoefend. Zij beteekent een groote verarming van het Christendom, dat tot een zuiver ,,ethischen'' godsdienst werd herleid: de erkenning van het Vaderschap van God en de overeenkomstige gezindheid, zooals Jezus deze heeft gepredikt en in practijk gebracht. Veeleer is het zóó, dat het geloof de altijd presente en actieve vooronderstelling moet zijn, als de directe betrekking van den geheelen mensch tot God, o. a. ook in zijn zedelijke gesteldheid en handeling. Daarom kan men niet zóó godsdienst en zedelijkheid onderscheiden, dat de mensch bij den eerste ontvangt en bij de tweede teruggeeft. In den godsdienst is zoowel van ontvangen als van teruggeven sprake. Maar hier wordt direct aan God teruggegeven: in geloof, hoop, liefde, in godsvereering, gebed, sacrament enz., terwijl de zedelijke mensch indirect God dient, n.l. als hij zich zelf en zijn naaste m. a. w. de schepping om Gods wil dient.

Ik zou dus de drie z.g. theologische deugden der R. Catholieke Kerk niet in de ethiek willen behandelen, zooals b.v. Mausbach dit doet, maar in de dogmatiek, en in de 10 geboden willen onderscheiden tusschen de 4 geboden der 1e tafel als religieus, wijl direct op God gericht, en de 6 der 2e tafel als ethisch, wijl slechts indirect op God en direct op den mensch en de schepping gericht. Evenzoo geldt het eerste en groote gebod der evangelische hoofdsom: de liefde tot God, als godsdienstig en het tweede: de liefde tot den naaste, als zedelijk. Dit beteekent geen scheiding, maar eene onderscheiding. Deze is niet kunstmatig of onbelangrijk. Zij wil slechts toepassen op het terrein van het geestelijke leven de onderscheiding, die overal als fundamenteel moet gelden: die tusschen God en de schepping en daarom tusschen wat direct de relatie tusschen beide betreft d. i. den godsdienst, en indirect, d. i. onder andere de zedelijkheid.

Het is hier niet de plaats om de verhouding tusschen dogmatiek en ethiek, credenda en agenda, geloof en handelen, te behandelen. Als het juist is wat Wünsch zegt: ,,Die Dogmatik schildert was geglaubt werden, die Ethik war getan werden soll auf Grund der Tatsache des Heiligen'' [1]), dan laat zich deze onderscheiding op

[1]) G. Wünsch, Theol. Ethik, 1925, S. 66.

het voorafgaande zeer goed toepassen. Ten aanzien van God kan ik direct niets doen. Hoe zou ik! God is geen gegeven grootheid. Hem kan ook niets worden toegebracht. Hij is immers God, heilig, onafhankelijk, zichzelf genoeg. De wereld is tot zekere hoogte gegeven, veranderlijk, aan haar kan iets worden gedaan, veranderd, verwerkelijkt, ook en vooral als zij als schepping van God wordt beschouwd en als zoodanig gewaardeerd.

Hiermede is een nauw verband tusschen godsdienst en zedelijkheid gegeven. Het ligt in de scheppings- en in de verlossings-idee, en daarmede in de betrekkelijke autonomie van de schepping en van hare verschillende sferen. Dit beteekent, dat de mensch, die met God rekent, dit doet als schepsel, in de verschillende verhoudingen van zijn leven en met de verschillende werkzaamheden en functies van zijn lichamelijk-geestelijk bestaan. Deze hebben alle haar eigen structuur en wetten en daardoor zekere autonomie. Maar autonoom is niet hetzelfde als absoluut. En evenmin theo-noom hetzelfde als hetero-noom. Wat het eerste betreft, als b.v. het lichamelijke leven zekere eischen stelt, beteekent dit niet, dat deze zonder meer moeten worden ingewilligd. Zij zijn afhankelijk van andere, geestelijke normen. De sterkste prikkels zijn de edelste niet. Het kan voorkomen, dat iemand honger lijdt, omdat hij niet wil stelen, of om zich onder tucht te stellen, of om iets uit te sparen voor zijn medemensch. En de zedelijke normen zijn weer relatief ten opzichte van de religieuze. Het is mogelijk, dat iemand het liefste, wat hij in de wereld heeft, prijs geeft, b.v. een kind, dat sterft, omdat hij dit als Hooger beschikking of wil erkent, of een vriend, wiens omgang hem in den weg staat in zijn verhouding tot God. En wat de heteronomie betreft, die van de zijde der autonome zedelijkheid zoo vaak aan de godsdienstig gemotiveerde zedelijkheid wordt verweten, deze geldt toch alleen, als God een aan 's menschen zedelijk wezen vreemde grootheid ware en zijn wil een willekeurig gebod. Maar voor den godsdienstigen mensch is het tegendeel het geval. De autos, de mensch, is aan den theos, aan God, verwant, bepaaldelijk in den nomos, de wet, de norm, d. w. z. in datgene, wat voor den mensch als goed geldt. Deze verwantschap geldt hem als schepsel en in zooverre is hij eigenlijk eerst zich zelf, als hij in zich zelf God heeft herkend; in de wet, die zich aan hem stelt, den wil van God. Het is juist gezegd: „Our experience of the eternal order shows that harmony can be effected only by a self-transcendence which carries man utterly beyond

himself; and yet that same transcendence of self must be effected by an activity which expresses the whole self and which is therefore selfdetermining. This paradox is the rock upon which all ethical systems are ultimately wrecked unless they are such as can be taken up into religion, where their truths receive fulfilment under transformed conditions'' [1]).

In dit opzicht is de houding, waarin wij Kant zagen staan, wel zeer gewrongen, alsof het zedelijk willen hetzij autonoom, zonder eenig acht te geven op God, moet plaats hebben, hetzij noodzakelijkerwijze heteronoom bepaald wordt door vrees voor straf en hoop op loon. Zij is alleen als reactie tegen een eudaemonistisch geteekende godsdienstige moraal te waardeeren. Kant's alternatief is onaannemelijk. Het onderstelt eene zedelijke autonomie, die de menschelijke vrijheid absoluut maakt als de Rede en in dit opzicht geen heer en meester erkent. Maar als de heer en meester nu ook in zedelijk opzicht als scheppend wordt erkend, verandert de situatie geheel. Dan is niet juridisch, formeel, d. i. heteronoom, maar ethisch, materieel, d. i. theonoom, de betrekking aanwezig en deze betrekking wordt om Gods wil aanvaard, d. i. autonoom. Het komt er slechts op aan welke plaats de theos, God, inneemt. Bij Kant geene. Bij de religieuze ethiek de eerste, jure suo, als Schepper. Zijn macht is gezag, en dit is ook zedelijk van aard. Dan geldt wat Jelke zegt: „Solche verpflichtende Macht ist natürlich nur da möglich, wo die sittlichen Subjekte die Gewissheit haben, dass jene sie verpflichtenden religiösen Realitäten sie zu den geforderten Aufgaben innerlich geeignet geschaffen haben, und dass jene Realitäten den Geschöpfen ihre Zwecke gleichsam mitgegeben haben, sie also letzten Endes auf sich selbst hin angelegt haben'' [2]). Deze innige verwantschap wordt natuurlijk zeer sterk gevoeld bij eene pantheïstische wereldvisie, zooals zij b.v. bij Epictetus voorkomt, voor wien het zedelijke leven is een volgen der godheid of een leven overeenkomstig de natuur der dingen. Maar ook het Christendom ziet, dank zij de incarnatie-idee, in de navolging van Christus de mogelijkheid geopend om in een menschelijk leven vrijwillig goddelijke bedoelingen te realiseeren.

Dit is van uit het standpunt des geloofs geredeneerd. Hier is inderdaad voor de zedelijkheid plaats en wat boven gezegd is over

---

[1]) L. S. Thornton, The incarnate Lord, 1928, p. 197.
[2]) Rob. Jelke, Das Grundproblem der theol. Ethik, 1919, S. 100 f.

het specifieke karakter van den godsdienst, als niet-zedelijk, sluit de zedelijkheid niet uit, maar in. Maar welke is de redeneering van uit het standpunt der zedelijkheid? Wij herinneren ons de critiek van Nic. Hartmann op de religieuze ethiek, in naam der zedelijke autonomie, waarbij de godsdienst zich zelf dan maar moet redden. Zijn critiek staat te hoog, dan dat hij de godsdienstige ethiek eudaemonisme zou verwijten. Zij voert vijf bezwaren aan, als even zoovele antinomieën tusschen godsdienst en zedelijkheid [1]). Godsdienst is altijd „jenseitig", ethiek „diesseitig"; godsdienst heeft met God, zedelijkheid met den mensch te doen; godsdienst is theonoom, zedelijkheid autonoom; godsdienst legt den nadruk op voorzienigheid, zedelijkheid op zelfwerkzaamheid; godsdienst op verlossing, zedelijkheid op vrijheid. Tegen een en ander is veel aan te voeren. Het valt samen in de stelling, dat Hartmann de tegenstelling forceert en aan de zedelijkheid te veel geeft wat hij aan den godsdienst ontneemt. Dat de godsdienst den mensch van het hier en nu zou afleiden is vreemd aan de scheppings- en verlossings-idee. Dat God primair, de mensch secundair is, is waar. Maar dat daardoor de zedelijke vrijheid van den mensch zou worden aangetast, is niet juist, tenzij vrijheid wordt opgevat als de volstrekte zelfstandigheid eener Rede of eener Persoonlijkheid, die één is met de norm. Maar dit is eene onderstelling, die verder reikt dan de zedelijkheid, omdat zij deze absoluut maakt op eene wijze, welke niet alleen religieus bedenkelijk en wijsgeerig bestrijdbaar is, maar ook zedelijk kan worden gewraakt met een beroep op den ootmoed, die toch ook eene elementaire zedelijke qualiteit is. Wij komen hierop nog terug. In dit verband is het genoeg, als wij constateeren, dat godsdienst en zedelijkheid, in hun wezen opgevat, elkaar niet uitsluiten, ook niet opheffen, maar bij elkander passen.

Dit moge zoo zijn, het geschiedt niet zonder groote rest. Reeds psychologisch is de eenheid van den mensch veeleer een ideaal dan een werkelijkheid. Op zijn best is hij een wordende eenheid. Wil en verstand, receptiviteit en activiteit zijn dikwijls zeer onevenredig verbonden. Zoo is het ook cosmisch, in de betrekking van den mensch tot de buitenwereld, waar hij beurtelings vormt en gevormd wordt. En vooral religieus. Hier houdt alle evenredigheid op. Als God spreekt en handelt — wat blijft er dan voor den mensch

[1]) Nic. Hartmann, Ethik, S. 737 ff.

over? De godsdienst is niet alleen cultuur-critisch. Hij is ook critisch ten aanzien van de zedelijkheid. Alles staat onder het oordeel Gods. Zijn tegenwoordigheid slaat het schepsel met stomheid en werpt hem in het stof. En als het wil blijven spreken en handelen, schijnt dit soms niet mogelijk tenzij de tegenwoordigheid van God wordt vergeten.

Vandaar eenerzijds het gevaar van quietisme, eene geesteshouding, waarbij de zedelijke activiteit als eigenlijke waarde wordt miskend. Hierbij doen zich allerlei mogelijkheden voor. In naam van God kan alle activiteit, hoogere en lagere, worden stil gelegd, omdat de mensch in God berust en, hetzij dan schouwend of genietend, zich laat gaan en zich meer door God laat leven dan dat hij zelf leeft. Dit is het kenmerk van veel mystiek, m.n. de quiëtistische. Het is ook mogelijk, dat het godsdienstige leven het lagere, ook het zedelijke, prijs geeft, dat het alle cultuur en humaniteit verzaakt, fanatiek wordt, zich vergrijpt aan de vrijheid van handelen, denken, zelfs van geweten van anderen, den natuurlijke levensbetrekkingen geweld aandoet. Het kan ook zijn, dat het lagere leven vrij wordt gelaten, eigen wegen gaat en dus een dualisme ontstaat van groote felheid en grofheid, als het geestelijke zoo geestelijk mogelijk wordt geloofd en het wereldsche zoo wereldsch mogelijk wordt geleefd. Deze gevaren bestaan misschien, om in de christelijke sfeer te blijven, meer in de Protestantsche dan in de R. Catholieke sfeer, omdat hier de mensch zoo persoonlijk, onmiddellijk tegenover God wordt geplaatst en het oordeel Gods, als rechtvaardiging door het geloof, als artikel geldt, waarmede de Kerk en de enkele staat of valt. Het is niet gemakkelijk hierbij te leven, van dag tot dag en van mensch tot mensch. Hierbij komt het niet aan op wat de mensch is, in de werkelijkheid, maar op wat hij geldt, in het oordeel Gods. De spanning kan zóó groot worden, dat zij tot over- of ontspanning leidt. De mensch speelt hoog spel, als hij zich in de tegenwoordigheid van God waagt. Het is gevaarlijk wonen bij een verterend vuur. Ziehier het gevaar der religieus gefundeerde zedelijkheid. Het is aan deze inhaerent. De mogelijkheid bestaat, dat alles, de wereld, ouders, kinderen, het eigen leven zelfs, moet worden gehaat om Gods wil. Het is niet toevallig, dat Calvijn het christelijke leven onder het hoofd zelfverloochening behandelt en als hoofdzaak daarvan het dragen van het kruis beschouwt [1]). Geen godsdienst

[1]) Calvinus, Instit. chr. relig. III, 7 sq.

is zóó onverdraagzaam als het Christendom, ook ten opzichte van de zedelijkheid. In dit opzicht is de opvatting van het geestelijke leven in de Oostersch-orthodoxe Christenheid van belang. Hier wordt, anders dan in de Reformatorische visie, datgene wat de mensch in het oordeel van God geldt vereenzelvigd met zijn eigenlijk zijn. Op dit zijn, in God, komt het aan. Het zijn en de werkelijkheid van het leven wordt daarbij van zelf van secundair belang. Het kwaad is de afzondering van het geheel, de desintegratie. Reïntegratie, terugkeer tot het geheel, d. i. tot God, is het eenige goed. Een modern vertegenwoordiger dezer geestesrichting zegt: „Im Lichte einer ideellen Anschauung fühlen und behaupten wir uns nicht in unserem Sondersein; hier erlischt die quälende Flamme unseres persönlichen Willens und wir werden uns in unserer wesenhaften Einheit mit anderen bewusst. Aber dieser ideale Zustand dauert in uns nur einen kurzen Augenblick . . . . Diese unnormale Beziehung zu allen anderen, diese ausschliessliche Selbstbehauptung oder dieser Egoismus, der allmächtig ist im praktischen Leben, obgleich er in der Theorie abgelehnt wird, dieses Entgegenstellen des eigenen Selbst allem anderen, diese praktische Verneinung der anderen, erscheint als die Wurzel alles Bösen in unserer Natur"[1]). Men vindt deze geestesgesteldheid in de moderne Russische litteratuur terug. De menschen zijn tot alles in staat, tot het beste en het slechtste, naar het verband, waarin ze worden gesteld. Men houdt soms zijn hart vast. Men denke aan de romans van Dostojewsky. Vandaar dat deze menschen zoo weinig doen en zooveel spreken en dat hun spreken minder een dialoog is dan een monoloog, een uitdrukking of analyse van het zielsgebeuren. Vandaar ook dat in de theologische litteratuur de ethiek zooveel minder plaats beschrijft dan de mystiek en dat als de beide deugden bij uitnemendheid der orthodoxe kerk ootmoed en liefde gelden[2]). Hier ligt het quietisme voor de deur, al is het merkwaardig, dat de Oostersche Kerk altijd de vrijheid als oorspronkelijk en onverliesbaar goed heeft gehandhaafd.

Daartegenover staat andererzijds het geval van activisme, waarbij aan de receptiviteit wordt te kort gedaan. Het beroep op de menschelijke vrijheid van keuze en kracht van wil laat zich hierbij vóór alles gelden. Het komt op hem aan; het hangt van

---

[1]) Wladimir Solovjeff, Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum, 1921, S. 163 f.
[2]) Stefan Zankow, Das orthodoxe Christentum des Ostens, 1928, S. 117 ff.

hem af. Hier klinkt de leus van Kant: „Du kannst, denn du sollst". Deze houding sluit den godsdienst niet uit. Zij maakt dikwijls energiek van hem gebruik. God en mensch zijn bondgenooten. Zij werken samen. De medewerking van God verdubbelt de activiteit van den mensch. Hij kan verdiensten verwerven en mag op loon rekenen. Hier dreigt het gevaar van eudaemonisme en zelf-ingenomenheid, van bedrijvigheid, die het werk doet om het werk en de gezindheid niet als het wezen van het werk laat gelden. Het behoeft geen Pharizeïsme te zijn, waarbij welbewust de vorm het wezen camoufleert, het kan enkel overschatting zijn van den vorm en daarin verheffing van den mensch in en om zijn werk. Dit is de richting, die in de R. Catholieke kerk zoo velen trekt, omdat zij wordt bevorderd door de wijze, waarop het geheele leven door de practijk van biecht en boete, van godsdienstplichten en goede werken tot in bijzonderheden is geregeld. Hier laat zich de leer gelden van de samenwerking van God en mensch, van natuur en genade, van geloof en liefde, die met elkaar de zaligheid van den mensch tot stand brengen. „Tot de rechtvaardiging van den zondaar werken vier te zamen: de instorting der genade, de uitbanning van schuld, het berouw en de beweging van den vrijen wil," zegt Bonaventura [1]). Dit is middeleeuwsch, maar het is van alle eeuwen en wordt gewoonlijk veel minder organisch opgevat dan het door Bonaventura is bedoeld. Men tracht tusschen God en mensch zekere verdeeling van verantwoordelijkheid en van arbeid te vinden en eindigt zoo licht in een zakelijke verhouding, waarbij de majesteit van den godsdienst lijdt en ook het wezen der zedelijkheid te kort komt.

Quietisme en activisme beide zijn bewijzen van de moeilijkheid, waarvoor de verhouding tusschen de actie van God en die van den mensch, ieder mensch en elke gemeenschap plaatst, als voor de vraag der vragen, die onoplosbaar is in haar wezen. Van deze vraag vormt de betrekking tusschen godsdienst en zedelijkheid de acute uitdrukking.

Wij moeten haar als zoodanig aanvaarden, als met de schepping zelve gegeven en als in de sfeer van het persoonlijke leven haar hoogste spanning bereikend. Dit geldt zoowel het godsdienstige als het zedelijke leven, omdat in beide gevallen de mensch als mensch in nauwe aanraking komt met wat zich als volstrekt,

[1]) Bonaventura, Breviloquium V, 3 : 1.

hetzij als heilig of als goed, aan hem opdringt. Daarom laten godsdienst en zedelijkheid elkaar ook nooit los. Zij trachten elkaar te vervangen en te beheerschen; ook elkaar te mijden en te ontzien.

Het komt mij voor, dat, als men kiezen moet, het eerste te verkiezen zou zijn boven het laatste. Liever een godsdienst, die óók zedelijkheid of een zedelijkheid, die óók godsdienst moet zijn, b.v. op de wijze eenerzijds van de toegerekende gerechtigheid of andererzijds van het ethische idealisme, dan eene boedelscheiding. Het is niet mogelijk, dat een en dezelfde mensch, als geestelijke persoon, zich zóó zou kunnen verdeelen, dat hij bij afwisseling of tegelijk zich volkomen vrij, souverein voelt tegenover alles en allen en volstrekt gebonden en onderworpen. Dit is geen paradox meer, maar eene tegenstrijdigheid. Daarom kan ik b.v. niet aanvaarden de solutie, die Stange aan de hand doet. Godsdienst en zedelijkheid, zoo meent hij, zijn volstrekt zelfstandig en onafhankelijk van elkaar. Maar beiden hebben gemeen, dat zij kunnen worden gebracht onder een gemeenschappelijk hooger begrip, dat van het persoonlijke leven. Bij de zedelijkheid hebben wij te doen met de betrekking tusschen twee gelijksoortige willen, beide immers van menschen. Bij den godsdienst met eene betrekking tusschen twee ongelijksoortige willen, dien van den mensch en van God. Dit beteekent een groot verschil. Maar ook groote overeenkomst. Immers, in beide gevallen gaat het om eigenschappen van denzelfden aard, om liefde en dankbaarheid, om gehoorzaamheid en vertrouwen. In zooverre kunnen godsdienst en zedelijkheid, indirect dus, op elkaar invloed oefenen. En daarbij zal blijken, dat de godsdienst de leidende plaats inneemt. Immers, de godsdienstige gemeenschap is de maatstaf van de zedelijke, in zooverre het religieuze ideaal der gemeenschap het zedelijke ideaal der gemeenschap verruimt en verdiept. De godsdienst, met name het Christendom, stelt in de gemeenschap van den mensch met God een levenssamenhang voor, die veel wijder grijpt dan de humaniteit. En deze gemeenschap is ook dieper dan elke andere, in zooverre zij alleen op de gezindheid den nadruk legt. „Die Einwirkung der christlichen Religion auf das sittliche Leben macht sich in der Überordnung der Ideale der menschlichen Persönlichkeit über alle einzelnen Zwecke des Menschen und in der Pflege und Vertiefung der Gesinnung geltend" [1].

[1]) Carl Stange, Hauptprobleme der Ethik, 1922, S. 92.

Deze oplossing schijnt er geene te zijn. Zij beroept zich op het persoonlijke leven als gemeenschappelijk terrein, maar dit leven is de vorm, waarin zich het geestelijke, zoowel het zedelijke als het godsdienstige, openbaart. Het is ten hoogste de drager, maar niet de grond ervan. En de godsdienstige gemeenschap moge verder en dieper reiken dan de zedelijke en daardoor de laatste kunnen dienen, deze dienst is alleen die van het voorbeeld. Er bestaat tusschen het een en het ander geen innerlijk verband. De wisselwerking bepaalt zich tot de oppervlakte. Zij blijft louter formeel. Stange onderscheidt zijne opvatting eenerzijds van die der R. Catholieke Kerk, welke het zedelijke bewustzijn in het religieuze laat ondergaan en andererzijds van die van Kant, welke het omgekeerde doet. Hij keert daarbij halverwege van Kant terug, maar blijft toch, in zijne opvatting van de zedelijke autonomie, al te zeer naar hem georiënteerd.

Het gaat niet aan het verband tusschen godsdienst en zedelijkheid te bewijzen. Alleen dit is mogelijk: aan te toonen, vooreerst, dat de godsdienst volgens zijn wezen de zedelijkheid insluit of zich in zedelijkheid appliceert; in de tweede plaats, dat de zedelijkheid, tenzij zij in den godsdienst haar grond vindt, zich niet ten volle kan laten gelden. Hier wordt dus niet uit godsdienst tot zedelijkheid besloten of omgekeerd, langs den weg van postulaten of bewijzen. Beide worden als geestelijke realiteiten aanvaard. Het gaat niet om hun bestaan, maar om hun verband.

Van den religieuzen kant gezien is dit verband evident, als wij de scheppings- en de verlossings-idee op den voorgrond stellen. Deze sluiten, de tweede als versterking van de eerste, eenerzijds, formeel, het besef der afhankelijkheid van het schepsel van den Schepper, andererzijds, materieel, het besef der waarde van het schepsel voor den Schepper, in zich. Geen schepping zonder Schepper; geen Schepper zonder schepping, maar zonder dat deze stellingen elkaar in evenwicht houden. De schepping zou ook niet kunnen zijn, terwijl God is, zonder meer. Vandaar de altoos précaire positie van al wat schepsel is. Het is de onderscheiding, die Otto lichtgevend uitdrukt in de tegenstelling: „Geschöpflichkeit" en „Geschaffenheit". Wij zouden kunnen zeggen: maar-schepsel, toch-schepsel. Zoo wordt gehoorzaamheid aan God over de geheele linie der geschapenheid eisch. Niets is, als geschapen, waardeloos. Het moet worden behartigd, om Gods wil. Men kan dit zien uit het oogpunt van plicht, ook uit dat van liefde, als gehoorzaamheid

of als dankbaarheid, al naar mate de betrekking tusschen Schepper en schepping vormelijker of inniger is en staat in het teeken b.v. van heerschappij of van vaderschap, van de schepping alleen, of van de verlossing. Zoo kan men zeggen, dat de godsdienst zich in de zedelijkheid appliceert. Men spreke liever niet van de zedelijkheid als realisatie van den godsdienst, omdat deze ook zonder dat reëel is. Hierbij komt de figuur van het verbond en de samenwerking van God en mensch tot recht, alleen met het voorbehoud, dat hier geen betrekking is van gelijken of gelijkwaardigen, maar eene, die door God, eenzijdig, is gelegd en wordt in stand gehouden. Zoo wordt de zedewet wil van God, het geweten in God gebonden, de zedelijke gezindheid die van gehoorzaamheid of liefde jegens God. Dit heeft niet alleen formeele beteekenis in den zin van persoonlijke gebondenheid aan God, maar ook materieele, in zooverre al datgene wat als schepping van God bestaat, het voorwerp is, waarin zich deze gebondenheid manifesteert. Vandaar dat Taylor onder de teekenen van genade kon opnemen, dat iemand: „does his duty because he loves God" [1]). De vraag is hier niet, in hoeverre deze voorwerpen elk voor zich en in hun verband van stof en geest, mensch en groep, kortom in het rijkgeschakeerde geheel van goederen, inderdaad goederen zijn, d. i. dragers van waarden. Daarbij zou aan de orde komen de feitelijke toestand der schepping, het oordeel Gods, waaronder zij staat, de verlossing, waarvoor zij bestemd is en die, voorbeeldig, in Christus, reeds is teweeg gebracht. Hier gaat het in het algemeen om de schepping als schepping en den dienst daarvan om Gods wil. In zooverre is een volkomen religieuze houding onmogelijk zonder dat zij een volkomen zedelijke houding in zich sluit. Terecht zegt Scheler: „Denn vollkommen ist religiöses Sein und Verhalten erst, wenn die menschliche Person im erkennenden Akte des Wertvorzugs und im Willensakte der Realisierung des evident vorzüglichen Wertes auch das summum bonum d. h. aber (nach den ontisch und axiologisch gültigen religiösen Wesenszusammenhängen) den absolut heiligen personhaften Gott als den Herrn des Seins (im Vorzugsakte) mit vor dem Blicke des Geistes hat; im Akte der Realisierung das Vorgezogene aber aus dem Wollen Gottes heraus (velle in Deo) selber will und verwirklicht — nicht bloss diesem Wollen Gottes auf Grund eines Befehles oder Gesetzes Gehorsam

[1]) Jeremy Taylor, The rules and exercises of holy living. Vol. 1. Dedication, p. 2.

geleistet'' [1]). Hier wordt gezinspeeld op de religieus gefundeerde ethiek in haar hoogste verheffing, als men iets doet, wil, liefheeft niet alleen omdat God het wil, dus indirect, maar in God, dus direct, omdat men het ziet zooals God het ziet, als het ware van Hem uit. Dit is intusschen een toestand, die eigenlijk boven de maat van het aardsche leven uitgaat, evenals het schouwen boven het gelooven. Het is zelfs de vraag of dit nog zedelijk kan heeten.

Het valt gemakkelijker van den godsdienst tot de zedelijkheid te komen dan van de zedelijkheid tot den godsdienst. Dit schijnt velen toe onjuist te zijn. Men denke aan Kant, voor wien de godsdienst rust op de zedelijkheid, omdat deze hem niet missen kan om te kunnen gelden. Of aan de wijze, waarop Ritschl tot godsdienst komt: langs den weg van den zedelijken nood. Als de mensch dezen beseft en zijn zedelijke persoon niet kan handhaven, wordt hij er toe geleid een goddelijken Helper te zoeken en aan te grijpen, die hem in staat stelt zich zelf te zijn als zedelijke persoon. Deze methode is apologetisch zeer gebruikelijk. Maar zij is er niet minder zwak om. In de eerste plaats beteekent het een overgang tot een ander gebied, als men van den zedelijken nood een godsdienstigen maakt. Kwaad en zonde liggen niet eenvoudig in elkaars verlengde. Dit blijkt uit het feit, dat de langs zedelijken weg gevonden God ten slotte de taak heeft de zedelijke persoon van den mensch te handhaven. Maar deze hulp-God is eigenlijk geen God. Het: ,,aut Caesar aut nihil'' vindt ten aanzien van God zijn volkomen toepassing. ,,Aut Deus aut nihil'', of God, d. w. z. Heer, als beginsel en doel van alles, of niets. Het is mogelijk, dat de zedelijke nood de aanleiding vormt, waardoor de godsdienstige nood openbaar wordt, zooals physieke nood, b.v. ziekte, den zedelijken nood kan openbaar maken. De zedelijk ernstige mensch kan vastloopen in zijn zedelijkheid zelve en daardoor het besef van eigen kracht en waardigheid zóózeer verliezen, dat hij vatbaar wordt voor hooger hulp. Maar dit is iets geheel anders dan de boven ontwikkelde theorie. Aanleiding en oorzaak liggen op geheel verschillend terrein. Als in den Bijbel de boeteprediking tot bekeering leidt, is het de prediking niet van de overtreding der zedewet, maar van den wil van God. Zoo wordt b.v. de geheele lijst der tien geboden gezien als wet van God. Zij wordt ingeleid met de verklaring: ,,Ik ben de Heere, uw God, die u uit Egypteland, uit het diensthuis, uitgeleid heb,'' m. a. w. gij behoort

[1]) M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, 1r T., Halbb. II, S. 555 f.

Mij toe, met al wat gij hebt en zijt, en elk te kort is zonde. Zoo plaatst de hoofdsom der wet in het N. Testament alle geboden onder het eerste en het groote gebod der liefde tot God.

Daarom kan, paradoxaal gesproken, gelden: hoe beter des te slechter, d. w. z. hoe zedelijker des te zondiger. Men denke aan de ethiek der Stoa, aan de geheele houding van Epictetus met zijn zelfgenoegzaamheid, of aan die van Kant met zijn: waard zijn om gelukkig te wezen. Dat dit religieus verwerpelijk is behoeft geen betoog. Maar staat het zedelijk hoog? Zich zelf genoeg zijn moge het ideaal zijn van den wijze, die zich een god acht in het klein en ten hoogste gevoelens van vriendschap koestert voor zijne gelijken, zonder dat hij hen of zij hem ten slotte noodig hebben, zedelijk hooger staat ongetwijfeld de man, die het zwaartepunt van zijn leven en denken buiten zich verlegt, in breeder verband, hetzij dan van de menschheid, de wereld, het koninkrijk Gods. Hier vindt de leus van Prof. Heymans: „wil objectief" haar toepassing. En hierbij zal zeker de mensch zelf zóó klein worden, dat veeleer ootmoed en aanhankelijkheid de voornaamste trekken worden van zijn zedelijke persoon dan hoogmoed en zelfgenoegzaamheid. De laatste zijn ook zedelijk laakbaar. Daarom is de godsdienst, die vóór alles den mensch van zich zelf afleidt en hem plaatst, hetzij onder het oordeel, hetzij onder de bescherming van God, wel bij uitstek geschikt om hem ook zedelijk op te heffen en hem dien ootmoed als duurzaam bezit bij te brengen, welke het kenmerk is van alle fijnere geestesbeschaving.

Daarbij brengt de godsdienst hem in de persoonlijke sfeer en het is daar, dat de zedelijkheid eerst recht kan gedijen en het gevaar mist dor en pedant te worden. Hier komt de menschelijke persoon eerst tot volle ontplooiing. Zij beseft wat zij is en niet is, wat zij moet zijn en worden kan in de sfeer der zuivere betrekking tot God volgens de idee van het schepsel-zijn. Op deze wijze komt er plaats voor uitwisseling van de diepste gevoelens, spontaneïteit en liefde, vertrouwen en toewijding. Het volmaakte zedelijke willen is altijd het willen van een persoon, die de hoogste waarden belichaamt. Vandaar dat personen boven normen gaan, zooals de wil boven de wet, die immers als uitdrukking van een wil de hoogste actualiteit verkrijgt. Bovendien, de zedelijkheid zelve komt niet te gemoet aan de ook zedelijk meest dringende behoeften, die aan vergeving van schuld en verlossing van kwaad. Vergeving zonder rest is geen mensch mogelijk. Wat aan hem is misdaan is niet alleen aan

hem misdaan, maar ook aan de zedelijke orde, welke werd verstoord. En eene orde vergeeft niet. En verlossing van kwaad kan niemand zijn naaste geven, omdat geen mensch scheppende macht bezit, allerminst ten opzichte van de persoon van een ander. Daarom laten alle vertegenwoordigers der autonome ethiek alleen voor zelf-verlossing plaats en zij gelooven aan haar mogelijkheid. Men denke aan Epictetus, Kant, Hartmann. Maar hiermede is niet de werkelijkheid te niet gedaan, die veeleer leert, dat de maat van zedelijke inspanning en inzicht ook de maat is van zedelijk besef van te kort en onmacht. Ook hier komt de godsdienst bevrijdend tusschen beide met zijn hooger beroep op eene persoonlijke macht van scheppende potentie. Vandaar dat de godsdienst de kroon der zedelijkheid is, in zooverre hij den mensch deel geeft aan een sfeer van gerechtigheid en genade, van mogelijkheid bij God ten aanzien van wat onmogelijk is bij de menschen. Deze indirecte zedelijke waarde van den godsdienst, in zooverre hij den mensch in een ander geestelijk klimaat brengt, acht ik nog hooger dan de directe, ik bedoel de oefening en tucht, die hij den mensch voorschrijft of oplegt, al schat ik deze niet gering. Hoofdzaak is, dat hij als werkelijkheid stelt wat de zedelijkheid slechts als idee ziet en deze werkelijkheid als persoonlijke, boven-wereldsche, scheppende en herscheppende macht.

Dit stellen beteekent niet bewijzen of postuleeren. Het onderstelt geloof, d. i. eene direct religieuze acte, die zedelijk vruchtbaar moge zijn, maar niet zedelijk is op zich zelf. Daarom is het mogelijk, dat een z.g. morale indépendante, een van den godsdienst onafhankelijke zedelijkheid bestaat, al is deze dikwijls wat Brunner van Kant's ethiek zegt, een latente godsdienst. Maar men behoeft waarlijk deze welwillendheid niet per se toe te passen. Zij is dikwijls zeer pijnlijk, zoowel ten aanzien van hem, die het doet als van hem, ten behoeve van wien hij het doet. Ik kan daarom Althaus niet toegeven: „Die sittliche Grunderfahrung ist in sich selber Erfahrung Gottes. Der, unter dessen Anspruche ich erst zur Person werde, dessen Anspruch nicht das Meine, sondern mich will, ist die Persönlichkeit, und der, dessen Anspruch die Konkretheit meiner bestimmten Lebenslage hat, bezeugt sich damit als den Schöpfer und Herrn der Wirklichkeit meines Lebens in der Welt" [1]). Zie hier een vermenging van idealisme en godsdienst, van persoon-

[1]) P. Althaus, Leitsätze zur Ethik, 1928, S. 3.

lijkheidsbesef en geloof, waarmede noch godsdienst noch zedelijkheid zijn gediend. Men moge van den godsdienst uit het zoo kunnen zien, dit is iets geheel anders dan wat door Althaus hier wordt voorgesteld. Er bestaat inderdaad eene auto-nome ethiek, soms van zeer goeden huize. Men denke aan die van Kant met den grootschen eenvoud van haar: „du sollst". Er bestaat ook eene a-nome ethiek, zooals die van Nietzsche met haar drang niet slechts naar leven, doch naar macht als eenig beginsel. Maar het is de vraag of deze zedelijkheid, zoowel die der zuiver immanente, persoonlijke spontaneïteit als der transscendentale normaliteit, als volkomen zedelijkheid kunnen worden aangemerkt. Het komt mij voor, dat Kirn gelijk heeft, als hij zegt, dat de zedelijkheid geen zekere fundeering en geen betrouwbare doorvoering van den onvoorwaardelijken zedelijken eisch bezit zonder godsdienst en als hij daarom pleit voor: „den Glauben an die absolute Realität und die siegreiche Macht der Religion" [1]).

IV. BELANG.

De betrekking tusschen godsdienst en zedelijkheid is een zaak van eminent belang. Het gaat om de beide hoogste sferen van het geestelijke leven van den mensch in den mensch en den mensch in het wijdste en diepste levensverband. Dit is daarom eene aangelegenheid van groote wetenschappelijke waarde, maar van oneindig veel grooter persoonlijk belang. Wij raken hier een terrein, waartoe ten slotte de wetenschap niet reikt. De plaats, welke men kiest en de richting, welke men neemt, worden bepaald door persoonlijke keus en deze weer door persoonlijke gesteldheid en existentie. Met dit oordeel zelf is reeds een keus gedaan. Want het vindt een ander oordeel tegenover zich. Het een zegt: Deugd is niet leerbaar. De ethiek kan wel leeren wat wij doen moeten, maar het leeren is machteloos; de mensch is niet in staat het te volgen. Ethiek is wel in de idee normatief, maar niet in de werkelijkheid. Zij bepaalt en leidt den mensch niet in het leven, zij is niet practisch. Er bestaat geen practische philosophie. Practisch is de godsdienst alleen. En de ander daar tegenover: Ethiek is niet alleen bevoegd om te leeren wat gebeuren moet, maar zij heeft ook de kracht om den wil en de daad daarmede te bepalen. De zedelijk slechte

[1]) O. Kirn, Grundriss der theologischen Ethik[5], 1921, S. 27.

is de onwetende, de goede is de wijze. Het ideaal van den wijze beheerscht de ethiek.

Op deze wijze stelt Hartmann de christelijke en de antieke ethiek, Christus en Socrates, tegenover elkander [1]). Het is de tegenstelling tusschen de religieuze en de philosophische, de theo-nome en de auto-nome ethiek. Er zijn nog meer tegenstellingen en daaronder, die nog dieper scheiden. Men denke aan de normatieve en de a-norme zedelijkheid. Wij hebben ons bij de behandeling van de betrekking tusschen godsdienst en zedelijkheid nagenoeg bepaald tot die zedelijkheid, welke voor de zelfstandigheid der zedelijkheid opkomt en weigert haar uit niet-zedelijke factoren af te leiden. Deze zelfstandigheid hebben wij aanvaard. Niet die ten aanzien van de meer-dan-zedelijke, bepaaldelijk de godsdienstige factoren. Tot nu toe spraken wij over deze slechts in het algemeen. Wij zullen, ter preciseering van het onderwerp, nog een stap verder moeten gaan en de specifiek christelijke opvatting van den godsdienst en in verband daarmede van de zedelijkheid moeten behandelen.

D. CHRISTELIJK VERBAND

I. RELIGIEUS EN CHRISTELIJK.

Door de onderscheiding van deze beide woorden hebben wij hun reeds een bepaalden inhoud gegeven. Religieus duidt dan in het algemeen aan datgene wat zich boven den mensch en de wereld verheft en dit in het besef van eerbied en toewijding. Hierbij valt de nadruk op den mensch, zijn gezindheid en stemming. Het voorwerp van deze kan zeer verschillend worden opgevat — of ook niet worden opgevat. Het kan zijn een eenheid of een veelheid, een persoonlijke of een onpersoonlijke grootheid, een machtige of een Almachtige, een godheid of een God. En in verband daarmede is ook de betrekking, waarin het subject tot het object staat, zoo verschillend. De mensch kan zich onderdaan, deel, schepsel, kind van de godheid voelen en zich van die betrekking min of meer bewust worden. Hij kan alles aan de godheid overlaten of zich beschouwen als haar mede-arbeider en mede-strijder. Hij kan meenen, dat de godheid zonder hem niet zal slagen of dat het in het geheel de vraag is, of zij ooit slagen zal in de overwinning van de tegen-goddelijke machten. Hij kan ook gelooven, dat van

[1]) Nic. Hartmann, Ethik, S. 20 f.

slagen eigenlijk geen sprake is, omdat de godheid de eenige werkelijke macht is in de wereld en dus van strijd, kans, spanning geen sprake is, omdat alles is en niets wordt. Kortom, religieus in het algemeen is elke godsdienst, hoe hij zijn voorwerp ook opvatte, zelfs tot zekere hoogte elke godsdienstigheid, die ten aanzien van eenig voorwerp van haar stemming het oordeel opschort. Vandaar dat religiositeit hetzelfde is als, of ten minste ten nauwste verwant is met relativiteit, omdat iedere godsdienst en elk godsdienstig mensch op zijne wijze zoekt naar God en op zijne wijze uitdrukt wat hij aan of van God heeft gevonden. Hier is dus recht voor allen. Voor den animist, die in de zielen het goddelijke vereert, en zelfs voor den z.g. prae-animist, die de consoliditatie der z.g. zielestof in zielen nog niet heeft bereikt. Voor den polydaemonist en den polytheïst, die machten en goden aanbidt en dient. Voor den theïst, die deze alle opheft in de persoonlijke eenheid van een macht, welke, boven de wereld verheven, over en in haar heerscht. Ten slotte ook voor den pantheïst, die deze persoonlijke eenheid laat uitvloeien in een alles-doordringende en -vervullende macht. Hier geldt de breede liberaliteit van Goethe als het laatste woord:

> Frage nicht, durch welche Pforte
> Du in Gottes Stadt gekommen.
> Sondern bleib' am stillen Orte
> Wo du einmal Platz genommen.

Zie hier in het algemeen de religie, waarmede de godsdienstwetenschap zich bezighoudt, die het verschijnsel godsdienst, als zielkundig en historisch gegeven, bestudeert. Deze religie is, evenals de wetenschap, tot zekere hoogte verdraagzaam. Zij leidt, in haar wezen doorschouwd, tot syncretisme. Zij bouwt een panthéon. Zij heeft te doen met God-zoekers en haar maatstaf van beoordeeling vindt zij in den ernst van het zoeken en in de waarde van het gevondene, ethisch, cultureel en veel meer nog, veeleer dan in de waarheid van den godsdienst in den zin van de betrekking tusschen zijn voorwerp, d. i. God, en zijn onderwerp, d. i. den godsdienstigen mensch. Zij is dus vóor alles anthropologisch georiënteerd. Zij spreekt liever van vroomheid dan van geloof, van inzicht dan van openbaring. Het pijltje, dat haar symboliseert, is van beneden naar boven gericht.

Dit beteekent niet, dat elke godsdienst, behalve de christelijke, geheel aan deze karakteristiek zou beantwoorden. Terecht merkt Brunner, hoe sterk hij ook de tegenstelling tusschen Christendom

en religie spant, op, dat: „wenn alle Religionen der Welt ein Gemeinsames haben, so ist es dies, nicht auf ein Allgemeines sich zu gründen, sondern auf ein Bestimmtes, nämlich auf Fakta der Offenbarung" [1]). Dit beteekent, dat de godsdiensten overal in de werkelijkheid den mensch binden, hem in verbinding brengen met eene hoogere wereld, welke hem helpt, verlost, hetzij dan van stoffelijken of van geestelijken nood. Hierbij is de mensch de tweede. Hij is afhankelijk. Hij ontvangt. Hij leeft van gegeven goed.

Deze trek, die aan geen levenden godsdienst geheel vreemd is, ten ware dat het woord gods-dienst zelf een contradictio in terminis bevatte, vormt nu den eigenlijken trek van het Christendom. Het pijltje, dat de betrekking tusschen God en mensch uitdrukt, wijst van boven naar beneden. Deze godsdienst, met zijn steunpunt in de belijdenis van schepping, val, verlossing en verheerlijking, laat alles zich om God bewegen. Het bestaan en bestaansrecht van alles berust in de schepping door God. De ellende van alles in zijn afval van God. Het herstel van die ellende in zijn verlossing door God. De hoop op de toekomst in de verheerlijking van God. Deze onderstellingen liggen uitgedrukt in de christelijke Godsidee, de Drie-eenheid, en in die van de vleeschwording van Gods Zoon. Ziehier grootheden niet slechts van theoretischen aard, maar van eminent practische waarde. Uit een en ander blijkt, hoe zwaar van consequenties beide leerstukken ook voor de zedelijkheid zijn, in zooverre zij beteekenen, dat de mensch over de geheele linie, in zijn mensch-zijn zelf, volstrekt afhankelijk is van God, en van dezen God als een van heilige en verlossende actualiteit en activiteit. Vandaar dat het Christendom nooit een plaats heeft willen innemen in een panthéon, laat staan dit heeft willen bouwen. Ook, dat het van syncretisme en eclecticisme principieel afkeerig is. Ook, dat het weinig verdraagzaam is, ik zeg niet ten aanzien van de levende menschen, maar ten aanzien van de beginselen, waardoor dezen worden gedreven. Het Christendom staat en valt met de machtige pretentie, dat het te doen heeft met God, met Hem zelf en dit beteekent in de eerste plaats het doen van God ten opzichte van den mensch. God laat zich gelden. Hij openbaart zich. Hij roept den mensch tot de orde. Hij brengt hem terecht. En in zooverre de mensch iets doet is dit het na-doen van God en mede-doen met Hem, krachtens het door God verleende inzicht en leven.

---

[1]) Em. Brunner, Religions-philosophie evang. Theologie, 1927, S. 51.

Ziehier in het algemeen, formeel, de onderscheiding van religieus en christelijk. Dat deze ook materieel van de grootste beteekenis is, spreekt van zelf en is tot zekere hoogte reeds gebleken. Het zal echter zaak zijn dit nader toe te lichten en het typisch christelijke, ook in toepassing op de zedelijke vraag, te ontwikkelen.

II. TYPISCH CHRISTELIJK.

Het Christendom wil eigenlijk niets nieuws zijn. Het wil oorspronkelijk zijn in den zin, dat het de betrekking tusschen God en mensch herstelt zooals deze eigenlijk en wezenlijk is. Vandaar dat het Christendom zich aansluit aan het oorspronkelijke en zich aandient als vervulling. „Ik ben niet gekomen, om de wet of de profeten te ontbinden, maar om die te vervullen," zegt Jezus in de Bergrede [1]). En deze wet en profeten vormen de uitdrukking van Gods wil, zooals deze gegeven is in den oorsprong, d. i. in de betrekking tusschen God en zijne schepping, speciaal den mensch, in zoo verre deze overeenstemt met de zinrijke plaats, welke God voor hem heeft bestemd. Aan dien zin beantwoordt de gegeven werkelijkheid volstrekt niet. Deze beteekent een afwijking, een mislukking in elk opzicht. Vandaar dat het Christendom feitelijk ontbindt om eigenlijk te vervullen. Het is wezenlijk synthetisch en juist daarom in de werkelijkheid antithetisch. In dien dubbelen zin is het critisch. Men kan op het eene of op het tweede moment den nadruk leggen — beide hebben hun recht, mits in het rechte verband. Dit verband wordt gedeeltelijk bepaald door bepaalde omstandigheden. In een tijd, die het geheele wereldproces evolutionair, immanent pleegt op te vatten, hetzij dan in het kader van het rationalisme of van de levensphilosophie, ligt het voor de hand, dat de antithese op den voorgrond wordt gesteld. Maar deze kan nooit quand-même gelden. Vandaar dat een vertegenwoordiger van de antithetische, paradoxale houding, zooals deze tegenwoordig in naam der reformatorische beginselen door de z.g. Zwitzers wordt aangenomen, b.v. door Emil Brunner, als hij de Christusopenbaring in het middelpunt plaatst, schrijft: „Von ihm, dem fleischgewordenen Logos aus allein können wir die Teilwahrheiten der Religionen und den Teilsinn der religionsgeschichtlichen Entwicklungen erkennen, wie man allein von der Spitze einer Pyramide aus ihre sämtlichen Punkte überschauen kann. Christus —

[1]) Matth. 5 : 17.

das wäre die erste These — ist die Erfüllung aller Religion. Aber diese erste, für sich allein genommen, wäre falsch, wenn sie nicht sogleich durch eine zweite ergänzt würde: Christus ist auch das Gericht aller Religion und ihrer Geschichte. An ihm wird ebenso wie die Wahrheit auch die Falschheit aller Religion erkennbar, wie nirgends sonst. Es gibt keine stetige Annäherung an ihn; vielmehr bedeutet jede Annäherung zugleich eine Entfernung" [1]). Dit geldt niet alleen van bepaalde godsdiensten, maar van elken godsdienst, welke niet met God, maar met den mensch begint, met het gegevene, natuurlijke en met datgene wat dit noodig heeft om te kunnen bestaan en gedijen. Het Christendom weigert hieraan te voldoen. Het wil geen godsdienst zijn, die de ontplooiing van het menschelijke en het wereld-leven dient als zijn doel. Het noemt deze ontplooiing, als laatste doel gesteld, afgoderij en zonde. Mensch en wereld zijn er om God. Zij moeten Hem dienen. Daarom begint het Christendom met de antithese, het oordeel, de afbraak van het gegevene, z.g. natuurlijke. Het doet dit in naam van God, zijn recht, zijn wil, zijn rijk. En het doet het als middel, niet als doel, omdat zijn eigenlijk doel is een godsdienst, waarin God wordt gediend en die daarom insluit, niet als laatste doel, maar als gevolg of als ingesloten, de volle ontplooiing van het mensch- en schepsel zijn, als met den dienst van God één.

In dit licht gezien toont de structuur van het Christendom haar volle, grootsche harmonie. Zij is die van een godsdienst, welke met God begint en eindigt. Dit drukt de figuur der Drie-eenheid uit. God is een levende God. Zijn liefde begint niet pas bij de schepping of is daaraan gebonden. Het leven van God als zoodanig is vol van wederkeerigheden. De Vader onderscheidt zich van den Zoon en beiden zijn verbonden in den Geest. Er is liefde, die bewezen en die ontvangen wordt en eene eeuwige, wezenlijke betrekking vormt. Zoo ongeveer wordt b.v. door Augustinus de Drie-eenheid ontwikkeld, als in Gods wezen gegeven. Maar zij deelt zich ook mede. Gods liefde toont zich in de schepping zelve, waardoor Hij aan wat niet is deel geeft aan zijn heerlijkheid. Hiermede is een onderscheiding geschapen, achter welke onze geschapenheid niet kan teruggrijpen, die tusschen God-zijn en schepsel-zijn. Deze onderscheiding sluit een ontzaglijke dubbele mogelijkheid in zich, die van harmonie en van disharmonie, in zooverre de schepping een

[1]) Em. Brunner, a. a. O., S. 66.

zeker eigen bestaan heeft, bepaaldelijk in het schepsel, dat persoonlijk bestaat, met eigen bewustzijn en wil, d. i. in den mensch. De hiermede gestelde betrekking tusschen God en schepsel kan goed blijven en beter worden. Zij kan ook worden gestoord, als de menschelijke wil tegen den goddelijken gaat botsen en afstand, vervreemding ontstaat. Het Christendom neemt aan, dat dit laatste het geval is. Het spreekt van een val en van zonde. De betrekking tusschen God en schepping is niet statisch, maar dynamisch, zij is vol bewogenheid. Zij vormt een drama, dat een tragedie wordt. Maar het middelpunt daarvan vormt tegelijk het keerpunt. Het is de indaling van God in deze wereld, de persoonlijke verbinding van God en mensch in den God-mensch, die solidair wordt met de zondige wereld om haar solidair te kunnen maken met God. Ziehier den zin van het schijnbaar zinlooze gebeuren van de Christusverschijning op aarde, den zin, die van dit gebeuren een daad maakt, een goddelijke daad van verzoening en verlossing, van overwinning van den vloek en de macht der zonde. Zoo wordt de orde hersteld, van Gods zijde, door het offer van den Christus Gods, die zich als mensch volkomen stelt onder het oordeel Gods en zoo den mensch als zoodanig weer brengt in de rechte betrekking tot God. Dit beteekent eene vereeniging, niet eene vereenzelviging. Hier scheiden zich weer idealisme en Christendom. Het is in dit opzicht van belang, dat Augustinus, om Christen te worden, aan de Neo-platonische leer van den logos niet genoeg had en ten slotte niet door de lectuur van Johannes, maar van Paulus tot bekeering is gekomen.

Dit is wat de Bijbel en de Kerk noemen de rechtvaardiging, d. i. het herstel van de rechte orde, waardoor de verhouding, voorbeeldig, tusschen God en mensch weer wordt wat ze moet zijn, harmonisch, evenwichtig, als de mensch ten volle aanvaardt, ten koste van zijn oude leven, den wil van God, zooals Jezus het doet. Dit doen geldt objectief, normatief, ideëel, hoe zeer tegelijk reëel, n.l. als werkelijke betrekking tusschen God en wereld, zooals deze voor Gods oordeel geldt. Toch moet zij worden gerealiseerd, d. w. z. door de wereld, bepaaldelijk den mensch, zooals hij in deze wereld feitelijk leeft, worden aanvaard. Dit heeft plaats voor het geloof, als de mensch dit oordeel Gods laat gelden, eenvoudig omdat het het oordeel is van God, ondanks alles wat daartegen schijnt in te druischen. Dit geloof is de meest persoonlijke daad van den mensch. Hij is het zelf in zijn eigenlijk mensch-zijn, die zich zelf herkent in zijn geschapenheid en zondigheid en zich

nu naar God richt, Hem gelijk geeft en uitroept: „Gij hebt recht, Heer, want de wegen zijn geopend", zooals Iwan het uitdrukt in Dostojewsky's Gebroeders Karamazow: „als een trilling door het heelal zal gaan en alles zich vereenigen in dien eenen lofzang". Deze visie is eschatologisch. In zekeren zin beteekent het geloof altijd eene anticipatie op de toekomst, omdat nog niet gerealiseerd is in de wereld-werkelijkheid wat het als werkelijkheid Gods aanvaardt. Het geloof staat altijd tusschen twee werelden. Het draagt een paradoxaal karakter, maar het is er niet minder reëel om. Dit is het geloof, dat, omdat het zoo door en door persoonlijk is, zoo existentieel, om met Kierkegaard te spreken, meer is dan een logische conclusie of welke ken-acte ook, een persoonlijke daad, een levens-acte, die zich in de liefde manifesteert, d. i. in het offer der persoon aan God en, om Godswil, aan alles wat, in Gods naam, goddelijk recht kan laten gelden. De Christen doet, wat hij als Christen doet, in het geloof, d. w. z. met het oog op God, in de hoop op de verheerlijking, die het einde zal zijn van alle wegen Gods. Ziehier het einde, dat een vol-einding is en waarmede alles tot God terugkeert, volgens de leuze: „Uit God en door God en tot Hem zijn alle dingen" [1]). Hier klinkt het rhythme van de trinitarische Godsidee door, van den God, dien de Bijbel noemt den levenden God en die in de taal der scholastiek heet actus purus, louter activiteit, zonder iets wat onbewust, latent, bloot mogelijk is. Bij deze opvatting steekt wel zeer armelijk de nomenclatuur af, die van het goddelijke alleen als het paradoxale of irrationeele weet te spreken. In de eerste plaats zijn deze woorden ontleend aan de intellectueele orde. Ook laten zij geen achtergrond doorschemeren. Ik spreek liever van het mysterie en het wonder. Deze woorden brengen mij op religieus terrein. En tegelijk laten zij, terwijl ze aan mijn vatbaarheid een maat stellen, plaats voor hetgeen oneindig daarboven uitgaat, als wat, volgens het bijbelwoord, boven bidden en denken verheven is.

Deze christelijke visie van God heeft voor het leven der schepping de grootste beteekenis. Zij kent geen schepping zonder God. En in zooverre de schepping zonder God wil zijn, ziet zij in deze z.g. zelfstandigheid het wezen der zonde en ellende. Het gaat voor haar over de heele linie om afhankelijkheid van God en daarmede om ware zelfstandigheid, of om gewaande zelfstandigheid en deze

[1]) Rom. 11 : 36.

als onafhankelijkheid van God. Hier ligt de geheele stof van het mysterie der zonde en der verlossing. Vandaar dat voor haar het zedelijke niet los is van het godsdienstige, evenmin als het godsdienstige van het zedelijke. Schepsel-zijn en mensch-zijn is één. Goed is wat overeenstemt met Gods wil en dezen als zoodanig vrijwillig aanvaard. Kwaad is het tegenovergestelde. Juist omdat de mensch schepsel is van God, is hij als mensch, ook in zijn wil, aan God verwant en krachtens die verwantschap is het goede eigenlijk één met zijn wezen en valt de auto-nomie met de theo-nomie samen. Hij is dus te meer schepsel, d. i. zich zelf, naar mate hij zich meer als schepsel bewust is. En hij is te minder schepsel, d. i. zich zelf, naarmate hij die af- en aan-hankelijkheid minder erkent. Verdieping van godsdienstig leven gaat dus met verfijning van zedelijk leven gepaard. Vervluchtiging op godsdienstig gebied wordt ook als zedelijke vergroving openbaar.

III. HISTORISCHE ONTWIKKELING.

Deze onderstellingen dragen de ethiek van den Bijbel, zoowel in het Oude als in het Nieuwe Testament. In het eerste mogen zij minder algemeen uitgesproken zijn, b.v. in het Spreukenboek, de geheele structuur van het O. Testament is die van een religieus gefundeerde zedelijkheid. God is, als Schepper, souverein. De wetten der natuur zijn door Hem gesteld. Die van het menschenleven evenzeer. Gods wil is de grond van alle wet. Hij is Heer, de mensch dienaar. Hij Vader, de mensch kind. Kwaad is zonde, hoogmoed afval van God. Er is sprake van een verbond, dat God opricht en waarin Hij eenerzijds verplichtingen oplegt en andererzijds verplichtingen op zich neemt. Deze verbonds-idee is buitengewoon lichtgevend en vruchtbaar, zoowel direct godsdienstig als indirect zedelijk. De 10 geboden ontleenen hun rechtsgrond aan de inzetting van God. Niet alleen als Schepper, maar als Verlosser heeft Hij het recht de wet te stellen aan het volk, dat Hij uit Egypteland, uit het diensthuis, uitgeleid heeft. Vandaar dat zijn wil, wel verre van wille-keur te zijn, zedelijk is en goed, dat de vromen zijn wet en zijn getuigenissen liefhebben, zooals de dichter van den 119den psalm niet moede wordt te herhalen. Dat de spreuken de vreeze des Heeren het beginsel der wijsheid noemen en het verband tusschen godsvrucht en gelukzaligheid wezenlijk en als van zelf sprekend achten, ondanks den schijn van het tegendeel in de levenservaring van den dag. Dat de profeten er van spreken,

dat Gods wil geschreven wordt in de harten, zoodat hij vrijwillig zal worden gedaan in de dagen, die komen zullen. De profeet Jeremia spreekt van een nieuw verbond, waarvan God zegt: „Ik zal mijne wet in hunne harten geven en zal die in hun hart schrijven. Ik zal hun tot een God zijn en zij zullen Mij tot een volk zijn. En zij zullen niet meer een iegelijk zijnen naaste en een iegelijk zijnen broeder leeren, zeggende: Kent den Heere, want zij zullen Mij allen kennen, van hunnen kleinste af tot hunnen grootste toe, spreekt de Heere, want Ik zal hunne ongerechtigheden vergeven en hunner zonden niet meer gedenken" [1]).

Het Nieuwe Testament is ook in dit opzicht de vervulling van het Oude. Schleiermacher heeft het Christendom genoemd „die Religion der Religionen". Dit geldt ook ten opzichte van den O. Testamentischen godsdienst. Deze wordt geheel verpersoonlijkt en vergeestelijkt in Jezus Christus, voor wien, als den Zoon, de wil des hemelschen Vaders is als spijs en drank. Daarom licht de Bergrede dezen wil, die de wet van het Koninkrijk Gods is, zóó toe, dat de oude geboden, waarop de Schriftgeleerden en Farizeën zich beroepen om hunne gerechtigheid te laten gelden, door zijn: „Ik zeg u", worden verdiept. De gerechtigheid, die Hij eischt, is niet een gradueel, maar generiek andere. „Weest dan gijlieden volmaakt, gelijk uw Vader, die in de hemelen is, volmaakt is" [2]). Hij vat het woord goed zóó volstrekt op, dat als iemand Hem, als goeden Meester, dus als mensch bij uitnemendheid, om raad vraagt bij het zoeken naar den heilsweg, Hij hem afweert met het: „Wat noemt gij Mij goed? Niemand is goed dan Een, namelijk God" [3]). Het Evangelie legt beslag op den geheelen mensch, zijn hart en zijn leven. Het meet den mensch aan God zelven. Het laat als hoofdsom der wet gelden: „Het eerste van al de geboden is: Hoor, Israël, de Heere onze God is een eenig Heere; en gij zult liefhebben den Heere uwen God, uit geheel uw hart en uit geheel uwe ziel en uit geheel uw verstand en uit geheel uwe kracht. Dit is het eerste gebod. En het tweede, aan dit gelijk, is dit: Gij zult uwen naaste liefhebben als uzelven. Er is geen ander gebod, grooter dan dit" [4]).

Ziedaar de ethiek van Jezus in haar mysterieuzen eenvoud; volkomen menschelijk en volkomen goddelijk door de eenheid

---

[1]) Jerem. 31 : 33, 34.
[2]) Matth. 5 : 48.
[3]) Marc. 10 : 18.
[4]) Marc. 12 : 29—31.

van wil en van wezen tusschen Hem en den Vader. In deze eenheid is b.v. gedrenkt het gebed van Johannes 17 met zijn: „Ik heb U verheerlijkt op de aarde; Ik heb voleindigd het werk, dat Gij Mij gegeven hebt om te doen" [1]). Dit gebed is gesteld in geheel denzelfden toon als dat van Gethsemane met zijn: „Niet mijn wil, maar de uwe geschiede" [2]) en beide vormen de uitdrukking van geheel zijn leven, dat één volmaakt offer is aan den Vader. De Zoon is geestelijk, d. i. in den Heiligen Geest, geheel één met den Vader als God geopenbaard in het vleesch.

Deze ethiek van Christus is de eenige christelijke ethiek. Hij heeft haar niet slechts aan zijn discipelen voorgeschreven, maar haar hun ingestort door den Geest. „Hij is ons geworden," zegt Paulus, „wijsheid van God en rechtvaardigheid en heiligmaking en verlossing, opdat het zij gelijk geschreven is: Die roemt, roeme in den Heere" [3]). Het christelijke leven, in zijn geheel, direct het leven met God, laat ons zeggen de godsdienst, indirect het leven voor God, laat ons zeggen de zedelijkheid, is een nieuw leven, een hemelgave. Maar dan ook een leven, geen inzicht slechts; een gave, geen geleend goed. Men noeme het geestelijk of mystiek — in elk geval berust het op de gemeenschap met Christus en zijn Geest en het strekt zich over den geheelen mensch uit, ook in de verschillende sferen van zijn levensverband. Alles behoort aan God toe, krachtens schepping en verlossing, hoezeer onder voorbehoud van het groote oordeel, dat over deze wereldbedeeling komt. De waarde van het Christen-zijn wordt bepaald door den prijs, die er voor is betaald: het offer van Gods Zoon. „Of weet gij niet . . . . dat gij uws zelfs niet zijt? Want gij zijt duur gekocht; zoo verheerlijkt dan God in uw lichaam en in uwen geest, welke Godes zijn" [4]). Hier bestaan geen grenzen: „Hetzij dan dat gijlieden eet, hetzij dat gij drinkt, hetzij dat gij iets anders doet, doet het al ter eere Gods" [5]). In dit opzicht is niets onverschillig, ook niet het z.g. derde milieu, het gebruik, dat men van zijn vrijen tijd maakt. Er is gezegd: „The use of leisure is the test of civilisation" [6]). Ik zou dit nog met meer recht durven zeggen ten aanzien van

---

[1]) Joh. 17 : 3.
[2]) Luk. 22 : 42.
[3]) 1 Cor. 1 : 30, 31.
[4]) 1 Cor. 6 : 19, 20.
[5]) 1 Cor. 10 : 31.
[6]) L. P. Jacks, The Ethics of Leisure. The Hibb. Journal XXVII, 2, Jan. 1929.

den godsdienst, die, wèl verstaan, nog veel meer dan de beschaving alles in beslag neemt, d. i. heiligt.

Deze ethiek rust op slechts enkele onderstellingen, met welke zij staat of valt. Het zijn die van de schepping door God, de verlossing door Jezus Christus, de inwoning van den Heiligen Geest. Zij is niet ascetisch, tenzij dan bij gelegenheid. Zij is evenmin anti- of a-nomistisch, tenzij dan in schijn. Eigenlijk is alles goed wat uit het geloof is, evenals alles zonde wat niet uit het geloof is [1]). Op de betrekking tot God komt alles aan. Zij heiligt alles, omdat alles Gode toekomt, hetzij par droit de naissance of ook par droit de conquète. Men kan zeggen, dat de christelijke ethiek hoog spel speelt. Maar men kan niet ontkennen, dat, zoo zij het spel wint, alles is gewonnen. Ook de zedelijkheid, welke dan de zuiverheid heeft van die van het kind, dat wil wat het moet, en mag wat het wil. Van eene onafhankelijke zedelijkheid is geen sprake. Maar evenmin van een onafhankelijken godsdienst. Beide zijn één in de gebondenheid aan God en de navolging van Christus.

De structuur dezer zedelijkheid is hoogst eenvoudig. Het komt er slechts op aan, of men hare onderstellingen als realiteit aanneemt. Doet men dit niet, theoretisch, dan hangt zij in de lucht. Doet men dit wèl theoretisch, maar niet practisch, dan is zij vormelijk of schijnheilig. Een godsdienstlooze, zuiver immanente ethiek, die echt is, valt te verkiezen boven een godsdienstige, transscendent gefundeerde, die slechts als constructie of fantasma bestaat. De mensch kan tegelijk ongodsdienstig en tot zekere hoogte zedelijk zijn. Het is niet mogelijk, dat hij tegelijk onzedelijk en waarlijk godsdienstig is. Het lagere kan ontoereikend zijn tot het hoogere. Het hoogere, vooral het allerhoogste, deelt zich onvoorwaardelijk aan het lagere mede. Daarom is de christelijke ethiek niet gemeengoed. Zij kan ook niet worden voorgeschreven of opgelegd zonder verband met haar godsdienstigen grond. Een beroep op gezond verstand en eigenbelang kan bij ieder mensch worden gedaan. Ook dat op een gevoel of plichtbesef, op geweten en gevoel van menschelijkheid. Maar een beroep op den wil van God, de liefde van Christus, den schrik van het oordeel of den drang der dankbaarheid geldt alleen hun, die hun leven zien in breeder en dieper perspectieven, in het licht van God en de eeuwigheid. En ook dan nog is het moeilijk wereldsche en geestelijke, humanistische en

[1]) Rom. 14 : 23.

religieuze motieven nauwkeurig te onderscheiden en de juiste verhouding te vinden tusschen hoogere en lagere, directe en indirecte momenten in oordeelen en handelen.

Dit bewijst de ontwikkeling en verwikkeling der christelijke ethiek in de verschillende tijden en kerken. Zij heeft haar onverwrikbaar steunpunt in de ethiek van Jezus. Hebben wij deze juist geteekend, dan is zij wel tot zekere hoogte dualistisch, in zooverre zij het z.g. natuurlijke gebeuren, de werkelijkheid van mensch en wereld zooals zij reilt en zeilt, onder het oordeel van den heiligen wil van God stelt. Zij is eschatologisch gericht. Zij ziet het wereldeinde catastrophaal. Schweitzer, die deze trekken zeer scherp retoucheert, kan toch niet ontkennen, dat Jezus' wereldbeschouwing in den grond optimistisch is en zelfs bevestigend staat tegenover de laatste doeleinden der uitwendige cultuur, al staat zij, in de verwachting van het wereldeinde, onverschillig tegenover een zich in den uitwendigen vooruitgang organiseerende cultuur en al houdt zij zich enkel bezig met de inwendige zedelijke volmaking van den enkele. Hij teekent haar als: „Enthusiastische, also scheinbar auf optimistische Weltanschauung eingestellte Ethik in pessimistischer Weltanschauung: dies ist die grandiose Paradoxie der Lehre Jesu" [1]). Hij schetst dan, hoe het Christendom, dat van meet aan een „tätige Ethik" vertegenwoordigt, maar deze slechts op den medemensch toegepast, haar van lieverlede uitbreidt tot de wereld in haar geheel. Dit is een omkeer, meent hij, maar een, die komen moest, toen het wereldeinde uitbleef en de verwerkelijking van het rijk Gods werd gezocht in een ontwikkelingsproces, dat de natuurlijke wereld omvormt. Deze meening is bestrijdbaar. Niet in zooverre zij rekening houdt met den factor van het uitblijven van het wereldeinde. Deze heeft op het Christendom, ook in zijn ethiek, sterken invloed geoefend. Maar dit beteekent niet, dat het Christendom nu van pessimistisch optimistisch zou geworden zijn en het Koninkrijk Gods van transscendent immanent zou hebben gemaakt, tot niet meer dan een „die natürliche Welt umgestaltenden Entwicklungsprozess". Zóó eenvoudig is het niet. Schweitzer maakt hier kortweg den sprong van de N.-Testamentische ethiek tot het z.g. Nieuw- of cultuur-protestantisme, anders gezegd tot het modernisme. Waar is dan de plaats van de Oostersch-orthodoxe Kerk, het R. Catholicisme en het Protestantisme der Reformatie?

[1]) Alb. Schweitzer, a. a. O., 2e T., S. 66.

De oplossing van Schweitzer is simplistisch. Hij had van Troeltsch kunnen leeren, hoe vele zijden en lagen het vraagstuk van de „Grundprobleme der Ethik" heeft [1]).

Men behoeft er slechts de Christelijke Kerk in hare verschillende vormen op aan te zien. De Oostersch-orthodoxe kerk zou men veeleer statisch dan dynamisch kunnen noemen. Zij legt den nadruk op het zijn, meer dan op het worden, op het worden meer dan op het doen. De god-heid is haar meer dan de goddelijke personen. De menschwording gaat vóor bij den kruisdood. De H. Geest gaat van den Vader uit en niet van den Zoon; Hij is niet gebonden aan de concreete, historische openbaring, is meer kracht dan persoon. Vandaar dat de zedelijkheid het karakter draagt van onmiddellijkheid en spontaneïteit, dat zij meer zaak is van neigingen dan van karakter. Het eigenlijke goed is boven-wereldsch. „Ich glaube" zegt een vertegenwoordiger van dit type van Christendom in onzen tijd, de hoogleeraar Zankow, „recht zu empfinden, wenn ich sage, dass das orthodoxe Christentum in dieser Richtung seiner Frömmigkeit am stärksten und am lebendigsten von allen christlichen Kirchen die Grundstimmung der ältesten Christen erhalten hat. Diese Stimmung bedeutet dass der Christ diese Welt vom Standpunkt der überweltlichen Sphäre der ewigen geistigen Werte beurteilt. Deswegen hängt auch der orthodoxe Christ der Gegenwart nicht sehr an der Welt. Aber er nimmt es mit seiner Einstellung zu ihr ernst und sogar sehr ernst. Und da er, was er sucht, nicht findet, und was er schaffen möchte, nicht zustande bringen kann, so verfällt er oft in ganz entgegengezetzte Stimmungen. Es ist doch recht kennzeichnend für die meisten Orthodoxen, insbesondere die Russen, dass sie den Dingen dieser Welt mit einem sehr schwankenden Urteil gegenüberstehen, dass sie keine feste, absolute Stellung zur Welt haben und dass sie doch nie sich selbst aufgeben, sich niemals an die Dinge dieser Welt verschenken und sich niemals an sie verlieren. Sie sind zwar in der Welt, aber nicht an der Welt gebunden" [2]). Het wereldsche wordt slechts indirect, om Gods wil, gewaardeerd en genoten. De voornaamste deugden zijn ootmoed en liefde. Niet beheersching, maar doordringing der wereld is de leus. Zankow haalt in dit verband ook Dostojewsky aan. De lectuur van dezen schrijver is wel bij uitstek geschikt om het précaire

[1]) E. Troeltsch, Ges. Schriften, 2r B², 1922, S. 552 ff.
[2]) Stefan Zankow, Das orthodoxe Christentum des Ostens, 1928, S. 114 f.

karakter der Oostersche zedelijkheid te teekenen. De menschen, die b.v. de wereld der gebroeders Karamazov bevolken, weten evenveel van impulsen en stemmingen, als weinig van karakter en zelftucht. Zij zijn letterlijk tot alles in staat, waartoe hen de geest of de Geest drijft. De geheele houding is veeleer receptief dan productief, laat staan agressief. Niet organisatie, maar regeneratie is de leus. Wordt zij productief, dan is zij geen zedelijkheid meer, maar godsdienst in den zin van goddelijke actie, waarbij de godheid den mensch in zich opneemt. In dien zin is de lectuur van de modernisten van het Oosten, o. a. van Berdjajew, belangrijk. De titel van zijn jongste vertaalde werk „Der Sinn des Schaffens" is in dit opzicht karakteristiek. Het is geheel dynamisch, niet statisch geteekend. Scheppen staat tegenover zijn: „Schöpfertum ist Theurgie, Gotteshandlung, gemeinsames Wirken mit Gott" [1]).

Bij de algemeene houding der Oostersch-orthodoxe Christenheid past de spontane tegenzin tegen de R. Catholieke Kerk, die over het geheel zoo dynamisch is, die met alles raad weet en de verhouding tusschen het boven-wereldsche en het wereldsche, de genade en de natuur, den godsdienst en de zedelijkheid ook zoo vast heeft geregeld, theoretisch en practisch beide, hoezeer niet zonder rest van spanning en onzekerheid. Er is een sfeer, die van het natuurlijke leven, waarin de mensch tot zekere hoogte vrij is in zijn beschikking over het eenmaal verleende materiaal der schepping. Maar daarboven verheft zich eene andere sfeer, die van het bovennatuurlijke, waarin de mensch slechts leeft van gegeven goed, dat hem als genade van Godswege wordt toegereikt. Het komt er slechts op aan het juiste verband te vinden tusschen wat de mensch kan en niet kan, tot zijne beschikking heeft en niet heeft, i. e. w. tusschen natuur en boven-natuur of genade. Dit geldt zoowel ten opzichte van den godsdienst als van de zedelijkheid. Beide zijn voor een deel natuurlijk, menschen-werk; voor een deel boven-natuurlijk, Gods-gave. Zij hangen ten nauwste samen, waarbij de godsdienst van zelf den grond der zedelijkheid vormt, want in Gods scheppenden en herscheppenden wil ligt tenslotte de kracht en de sanctie van alle menschelijk doen en slagen. De vier z.g. cardinale deugden — matigheid, moed, wijsheid en gerechtigheid — liggen in de sfeer van het natuurlijke, de drie theologische — geloof, hoop en liefde — in die van het boven-

[1]) Nik. Berdjajew, Der Sinn des Schaffens, 1927, S. 129.

natuurlijke leven. Men ziet hoe nauw het verband tusschen godsdienst en zedelijkheid is, als alles wat de mensch als reactie op de goddelijke actie doet, ook rechtstreeks jegens God, als deugd wordt gewaardeerd. Zoo wordt zoowel de godsdienst als de zedelijkheid tusschen God en mensch verdeeld. Het is de groote zorg der kerk de samenwerking juist op te vatten en toe te passen. Hierbij kruisen elkaar telkens de natuurlijke en de boven-natuurlijke orde, de sfeer der geschapenheid zonder meer en die der ontredderde en verloste geschapenheid. De verschillende zin, waarin b.v. Bonaventura de genade (gratia) opvat, is in dit opzicht teekenend. In het algemeen beteekent zij het hulpmiddel om te verdienen. Zij wordt onderscheiden in genade in het algemeen, in het bijzonder en eigenlijk. In het eerste geval is zij de volkomen vrijwillig aan het schepsel verleende hulp tot elke daad, welke ook. Zij bepaalt dus het zijn zelf. In het tweede wordt zij verleend om het schepsel voor te bereiden tot de ontvangst van de gave des Heiligen Geestes. Zij wordt om niet gegeven (gratia gratis data). In het derde betreft zij de hulp, die van Godswege wordt geschonken opdat de mensch zou kunnen verdienen, waardig worden datgene wat God hem heeft toegedacht (gratia gratum faciens). Bonaventura is een van de meest geestelijke onder de groote scholastieken. Hij trekt zooveel mogelijk de lijnen van Augustinus door. Hij onderscheidt de persoon van het werk, de liefde van de handelingen. Werkheiligheid is hem vreemd, ook al kent hij geen heiligheid zonder werken. Hij geeft in het geheele heilsproces de eigenlijke leiding aan God en vergelijkt volgens een beeld van Augustinus de genade ten opzichte van den vrijen wil met den ruiter ten opzichte van het paard; immers „deze ruiter richt, voert en brengt den vrijen wil tot de haven der eeuwige zaligheid door ons te oefenen in de werken der volmaakte deugd volgens de gave zijner zevenvoudige genade" [1]).

Het „Weltgefuhl", zooals Wünsch, die aan dit onderwerp een belangrijke paragraaf wijdt, het noemt, van het Protestantisme is een ander dan dat van het R. Catholicisme [2]). De Hervorming heeft gebroken met de geheele R. Catholieke opvatting van de transactie tusschen God en mensch als met één stuk werkheiligheid. Zij verwerpt de onderscheiding van natuurlijk en bovennatuurlijk

[1]) Bonaventura, Breviloquium, P. V. Cap. III, S. 6.
[2]) G. Wünsch, a. a. O., S. 287 ff.

en vervangt deze door die van on-natuurlijk en natuurlijk Alles wat is, feitelijk, in deze gevallen wereld, zedelijkheid en godsdienst mede en bovenal, is zondig, onvrij, goddeloos. Alleen door Gods genade wordt het abnormale weer normaal, in den gewijden zin natuurlijk, beantwoordende aan de bedoeling van God met zijn schepping. Zoo is dan geen sprake van wederkeerigheid, over de geheele linie van de betrekking tusschen God en mensch. Alles is genade, ook in zooverre de mensch actief is en handelt. Moge al de betrekking tusschen God en mensch het karakter dragen van een verbond, met wederzijdsche verplichtingen en rechten, dit geheele samenstel hangt in zijn bestaan en voortbestaan geheel aan God. Godsdienst en zedelijkheid zijn hierbij ten nauwste verwant en eigenlijk één. Ook het z.g. natuurlijke leven vormt geen afzonderlijke, ongewijde sfeer. Het behoort te worden opgenomen in het verband, waarin de mensch, de geloovige wel te verstaan, tot God staat en moet Hem worden toegewijd. Ziehier de consequentie van het: Sola fide, als weerklank van het Soli Deo gloria en van beide als de uitdrukking van wat het cardinale artikel van de rechtvaardiging door het geloof met haar beroep op het oordeel Gods als normaal en normatief voor allen en alles.

Dit program is heel eenvoudig en het klinkt zeer forsch. Maar uit de verschillende wijze, waarop het wordt toegepast, blijkt, dat deze eenvoud er een is van het beginsel en deze forschheid van het geloof. De toepassing op de werkelijkheid leidt tot spanningen en compromissen. Wij staan hier voor de onderscheiding tusschen de Luthersche en de Gereformeerde ethiek en tusschen deze beide en de ethiek der Anabaptisten. Eigenlijk valt de laatste buiten de reformatorische sfeer evenzeer als buiten de R. Catholieke, omdat zij de werkelijkheid van mensch en wereld zonder meer op zijde zet ter wille van de boven-wereldsche volkomenheid van het Koninkrijk Gods. Hierbij is evenmin voor werken als voor geloof plaats. Godsdienst en zedelijkheid beide zijn opgeheven in den toestand van het leven-in-God zonder meer.

Van meer belang is voor ons het onderscheid tusschen de Luthersche en de Gereformeerde ethiek. Beide zijn in het geloof gefundeerd. Het is slechts de vraag hoe ver het geloof, als de directe betrekking tusschen God en mensch, reikt in de richting van de indirecte betrekking, n.l. die van den mensch tot zijn medemensch en de wereld in het algemeen. Kan deze, hier en nu, godsdienstig worden

gewijd of volgt zij eigene, natuurlijke wetten? Het is wel zeker, dat het Lutheranisme en het Calvinisme in het beantwoorden van deze vragen verschillen [1]). Het eerste is geneigd het geestelijke en het wereldlijke scherp te onderscheiden en daarmede de sfeer van het godsdienstige en het burgerlijk leven, van de persoonlijke en de ambtelijke zedelijkheid, van de binnenkamer en de buitenwereld. Dit beteekent een compromis, in zooverre het niet mogelijk is in deze wereld, hier en nu, voluit, direct volgens den eisch van het Koninkrijk Gods te leven. Luther zelf heeft — ik beroep mij op de studiën van Holl — anders gedoeld. Voor hem zijn geloof en liefde één en moeten zij het gansche leven beheerschen. Hij gaat uit van Gods wil en niet van de krachten van den mensch, zooals de kerkelijke zedelijkheid placht te doen. „Ihm gilt das Sittliche erst da verwirklicht wo das Gesollte zugleich ein frei und gern Gewolltes ist, wo das Gesetz nicht nur bejaht, sondern mit warmem Gefühl als das allein der Stellung des Menschen Entsprechende ergriffen wird. Er vermochte auf diese Höhe zu gelangen, weil ihm, im Unterschied von Kant, der Sinn des Sollens an einem bestimmten Inhalt aufgegangen war. Wenn die Gottesliebe den höchsten Gegenstand der Pflicht bildete, dann leuchtete von selbst beides miteinander ein, sowohl dass Gott unbedingt gehorcht werden musste, wie dass Gott nur einen Gehorsam annehmen konnte, der ihm in voller Freiheit entgegengebracht wurde. Allein worauf beruhte die Pflicht der Gottesliebe selbst? Wo er die Gottesliebe selbst begründet, da fuhrt er die Pflicht zu ihr immer darauf zurück, dass Gott dem Menschen das Leben gegeben hat und noch erhält und ihn täglich, ja unaufhörlich mit seinen Gaben überschüttet. Es ist also das Gefühl der Dankbarkeit, aus dem sich bei Luther die Empfindung eines Sollens herleitete'' [2]). God zelf kan men niet dienen. Hij heeft niets noodig. Men dient Hem in den naaste, dien men om Gods wil liefheeft. Dit geldt van het leven in de wereld over het algemeen. Men doe wat voor de hand komt, ootmoedig en bereidvaardig. Holl ontkent beslist de stelling van Troeltsch, dat Luther's opvatting op een soort van dubbele zedelijkheid uitloopt, die van de „Personalethik'' en de „Berufsethik''. Hij erkent, dat bij Luther voor het zedelijke leven twee punten van betrekking gelden: „Es ist zugleich eingestellt

[1]) Vgl. W. J. Aalders, Angelsaksisch en Duitsch Christendom, Stemmen des Tijds, 15 jaarg. 1926.

[2]) Karl Holl, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Luther 4—5, 1927, S. 179 f.

auf das oberste Gebot der Liebe, dessen Anerkennung im Gottesverhältnis begründet ist, und auf die der tatsächlichen Beschaffenheit der Welt und der Menschheit entsprechenden Ordnungen des Weltlebens" [1]). Maar deze tweeheid beteekent geen tegenstrijdigheid. Ook de ordeningen van het wereldsche leven zijn hulpmiddelen van de liefde en de Christen is verplicht ze in dien zin gestadig te ontwikkelen. Natuurlijk ziet Luther wel, dat dit niet zoo eenvoudig is. Hoe kan men recht laten gelden, geweld plegen zelfs, ter wille van de liefde? Het antwoord is, dat het eerste in dienst moet staan van het tweede, zooals ook bij God toorn en straf zijne liefde dienen, het vreemde werk het eigene (opus alienum, opus proprium). De geschiedenis der Luthersche ethiek illustreert treffend de moeilijkheid van de positie, die een bovenwereldschen maatstaf aan de wereld aanlegt en, wat veel meer zegt, dien maatstaf als beginsel van leven en handelen doet gelden. Het is deze spanning, die slechts dragelijk is bij het beroep op de toekomst, wanneer datgene, wat voor het geloof als oordeel Gods geldt, n.l. de gerechtigheid, in een hoogere werkelijkheid zal worden gerealiseerd.

Calvijn staat op de schouders van Luther, ook in het diepe besef van de spanning tusschen wat zijn moet en wat feitelijk is, tusschen Gods heiligen eisch en de jammerlijke z.g. werkelijkheid. Het fundament van het geloof is de vrijwillige belofte van God. Daarin bestaat eigenlijk het geloof [2]). Zijn oordeel over de tegenwoordige wereld is zeer donker. Toch is deze wereld niet zonder God. Het besef van Gods almacht is zóó diep en levendig, dat God overal tegenwoordig en werkzaam wordt geacht. Alle z.g. tweede oorzaken, menschen, dingen, wetten, zijn volstrekt afhankelijk van de eerste, van God, die zijne macht oefent zoowel over de uitverkorenen als de verworpenen. Vandaar dat het zedelijke leven met den godsdienst onlosmakelijk verbonden is. Eveneens dat dit leven zich overal moet laten gelden, omdat niets aan God mag worden onttrokken. Wèl moet elke levens- en werkkring volgens zijn aard worden behandeld, maar deze aard rust voor den geloovige in de goddelijke scheppingsorde. Altijd en overal heeft de geloovige met God te doen. Zijn geheele leven wordt gezien als roeping. Hiermede is de vrijheid niet opgeheven, maar veeleer vervuld. Immers, wie het leven als roeping Gods aanvaardt, leeft en handelt vrijwillig,

---

[1]) K. Holl, a. a. O., S. 282.
[2]) Calvinus, Instit. chr. relig. III, 2 : 29.

d. i. om Gods wil. Hij heeft zijn bestemming in Gods beschikking gevonden. Calvijn beschrijft het leven der Christenen als „symmetrie en overeenstemming tusschen Gods gerechtigheid en hun gehoorzaamheid; zoo bevestigen zij de aanneming tot kinderen, waarin zij opgenomen zijn" [1]). Hij ontwikkelt dit zóo, dat de geloovigen aan God zijn toegewijd en geheiligd, en dus niet mogen vragen naar het hunne, maar naar wat uit Gods wil voortvloeit en strekt tot bevordering van zijne eer. Dit komt neer op zelfverloochening, versterving, kruisdraging, overdenking van het toekomende leven. Het beteekent niet eene negatieve levenshouding. „Want als wij leven moeten, moeten wij ook de noodzakelijke middelen om te leven gebruiken en wij kunnen ook niet datgene ontvluchten wat meer het genot dan de noodzaak schijnt te dienen. Wij moeten dus maat houden om met een zuiver geweten hetzij tot de noodzakelijkheid hetzij tot het genot de dingen te gebruiken; dit schrijft ons de Heer voor in zijn woord, als Hij ons vermaant, dat het tegenwoordige leven een soort van pelgrimstocht is, waardoor wij streven naar het hemelsche Koninkrijk" [2]). Ook hier volgt weer het beroep op de goddelijke roeping of liever op de roepingen, want er bestaan verschillende soorten van leven en plichten voor verschillende menschen. Ieder heeft de zijne, als een soort van staat (statio), die door God is toebedeeld. Hier ligt, ingewikkeld, de geheele Calvinistische opvatting van de souvereiniteit in eigen kring onder de oppersouvereiniteit van God, de actieve levenshouding, zonder grens, tenzij dan die van de vergankelijkheid der geheele tegenwoordige wereldbedeeling. Hiervan geldt de uitdrukking van Weber en Troeltsch: „innerweltliche Askese" [3]).

Met dit al heeft de Protestantsche ethiek het, zooals wij reeds opmerkten, moeilijker dan de R. Catholieke. De laatste laat veel meer plaats voor natuurlijke levensblijheid. De eerste kent alleen de blijdschap in de diepte, als vrede met God, maar met veel onrust in de hoogere levenslagen. Vandaar dat de doorsnee-Protestant er minder goed aan toe is dan de doorsnee-R. Catholiek. Het is altijd het gevaar van de aanraking met het volstrekte. Het is zooals Wünsch opmerkt: „Der Protestantismus kennt nur eine Wesenserfüllung des Menschen, die letzte, höchste, göttliche; darum ist

---

[1]) Ibid. III, 6 : 1.
[2]) Ibid. III, 10 : 1.
[3]) E. Troeltsch, a. a. O., 1r B., S. 645 f., A 336.
Vgl. Max Weber, Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, I, 1920, S. 84 ff.

im protestantischen Menschen die Unruhe, die vom Katholiken als Friedlosigkeit in ihm gedeutet wird, das sich-selbst-nie-Genügen auch bei grössten irdischen Erfolgen, bei blendendsten sittlichen Taten. Alles was die Erde bietet, ist nicht das was ihm zu seiner Bestimmung verhelfen kann, auch nicht die herrlichsten guten Werke; aus diesem Grunde findet sich auch nicht in ihm der Ansatzpunkt zu seiner Erlösung, denn das Heilige ist „ganz Anders" als er. Protestantismus ist Radikalität des Ganz-Andern, zu dem der Mensch bestimmt ist: das ist seine Grösse und seine Tragik, der Grund zu seiner Härte und Einsamkeit"[1]).

De spanning van deze positie blijkt duidelijk, hoezeer op verschillende wijze, in de grootsche figuren van Luther en Calvijn. Zij is eenzijdig tot zekere ontspanning gebracht beurtelings door het Pietisme en het Puritanisme. Het eerste, van Luthersche huize, dreigt los te laten den vat op de wereld, in zooverre het slechts waardeert wat onmiddellijk als geestelijk kan worden gedaan. De godsdienst lost de zedelijkheid in zich op, maar niet zonder een aanzienlijke rest. Het Puritanisme, ook in zijn lateren vorm van Methodisme, is meer Calvinistisch geteekend en dus meer actief. Het tracht het geheele leven in beslag te nemen, maar het loopt gevaar de levens-volheid en verscheidenheid geweld aan te doen. Beide echter toonen hoe fel de spanning is en op hoeveel eene solutie komt te staan.

Het z.g. nieuw-Protestantisme kan in geen geval als zoodanig in aanmerking komen. Is dit inderdaad een poging om, zooals wij Schweitzer hoorden zeggen, het rijk Gods te verwerkelijken in een ontwikkelingsproces, dat de natuurlijke wereld omvormt, dan heeft het gebroken met de onderstellingen der Reformatie en het Christendom in het algemeen. Het boven-wereldsche, cultuur-critische karakter van het Christendom, dat in de Reformatie zoo energiek reageerde tegen de wereldgelijkvormigheid in leer en practijk der R. Catholieke kerk, is hiermede uitgewischt. De uitdrukking Cultuur-protestantisme is een contradictio in terminis. Het is de emancipatie van het Protestantisme in de richting van een wereldbeschouwing en levensopvatting, die, in welken vorm dan ook, immanent zijn geteekend. Men neemt een gestadige ontwikkeling aan en onderstelt stilzwijgend, dat deze zich in de goede richting, als vooruitgang, beweegt. Op welken grond? Deze vraag wordt

[1]) G. Wünsch, a. a. O., S. 292.

in onzen tijd door velen gesteld. Zij meenen gronden te zien, die de ontwikkeling tot eene ontbinding, eene decadentie maken en gaan beseffen dat, zal er van uitkomst sprake zijn, deze moet komen uit een boven-wereldsche sfeer, als openbaring en wonder van Boven. Dit is nog iets anders dan de eerbied voor het leven, waarvan Schweitzer de redding verwacht uit de crisis der cultuur. Noch de cultuur, noch het leven zijn zelfgenoegzaam. Wij hebben reeds vroeger gezien, dat zij de ethiek als normatieve grootheid niet kunnen verklaren, laat staan dragen. Indien iets dan is hiertoe de religie in staat en bepaaldelijk het Christendom, zooals wij dit hebben ontwikkeld, bepaaldelijk in zijn reformatorische conceptie.

IV. WEZENSTREKKEN.

Hebben wij aan het typische karakter van het Christendom, ook in zijn historische vormen, niet te zeer onrecht gedaan, dan zal het ons mogelijk zijn de wezenlijke trekken daarvan, bepaaldelijk in ethisch verband, aan te wijzen. Daartoe kunnen ons in concreto dienen de resultaten van de groote wereldconferentie van Christelijke Kerken te Stockholm in 1925, die, onder den diepen indruk van den oorlog, trachtte — en in haar voortzettingscommissie tracht — te komen tot gemeenschappelijk inzicht en samenwerking op het gebied van leven en arbeid. Min of meer parallel met deze beweging loopt die, welke twee jaren later geleid heeft tot de Conferentie over geloof en kerkinrichting. De verslagen van beide conferenties leveren belangrijke bouwstoffen, van de eerste natuurlijk het meest direct ten aanzien van de christelijke zedelijkheid [1]).

Het Christendom belijdt niet slechts voor de leus God als den Almachtige, Schepper des Hemels en der aarde. Deze belijdenis is het hart van het Christendom. Het beteekent de tegenwoordigheid van God altijd en overal, hetzij als scheppende kracht of als vernietigend oordeel. „Alle dingen zijn naakt en geopend voor de oogen desgenen, met welken wij te doen hebben" zegt de Bijbel [2]). Wij hebben altijd met God te doen, direct of indirect, omdat wij zijn schepsel zijn en uit zijn hand leven. Dit geldt in het algemeen, ook ten opzichte van hen, die het niet willen of weten. Het geldt in het bijzonder ten opzichte van hen, die het willen en weten,

[1]) Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz; amtlicher deutscher Bericht von Ad. Deissmann 1926. Faith and Order, Proceedings of the World Conference, Lausanne 1927, ed. by N. N. Bate, 1928.

[2]) Hebr. 4 : 13.

voor wie God hun God is. Hoe samengesteld het leven en de wereld ook mogen zijn, dit maakt ten aanzien van God geen verschil. Hier is geen plaats voor tegenstellingen, maar enkel voor perspectieven. Het zedelijke leven is een integreerend deel van het geheele leven. En de normen, die er voor gelden, behooren tot het geheel van goddelijke wetten, welke de uitdrukking vormen van Gods eenen wil. Het is zooals Wünsch zegt: „Durch den Glauben, dass dieser Gott wirklich ist kommt ein furchtbarer Ernst in die Gesamthaltung des Menschen. Er ist's der dann jede Willensregung des Menschen regiert; es gibt schlechterdings nichts, das nicht in der Verantwortung vor Gott geschähe; es gibt dann keine Ethik neben der christlichen, sondern eben nur den einen Willen Gottes, in dem der Wille der Gläubigen aufgeht. Der Christ ist Knecht Gottes, und christliche Ethik ist Gehorsam gegen Gott" [1]).

Volgens de christelijke ethiek is het leven in de tegenwoordigheid Gods niet iets natuurlijks in den zin van iets vanzelfsprekends in deze wereld. Het is een wonder. Want deze wereld is niet de wereld zooals zij door God is bedoeld. Zij is gevallen, de mensch allermeest. Het „radikal Böse" bestaat hierin, dat hij zich zelf niet kan en wil opheffen, persoonlijk noch inter-persoonlijk, als mensch en solidair als mensch-heid. Vandaar de beteekenis van de verlossing als daad van God, zooals die door Christus is volbracht in het offer der liefde. De incarnatie als de daad, waardoor God den weg van af-val in de omgekeerde richting herstelt, neemt den vorm aan van eene recapitulatie, in zooverre de geheele schepping in principe door Christus weer onder één hoofd wordt gebracht. Hierdoor is de mensch weder in de tegenwoordigheid van God gebracht, als mensch en als deel der nieuwe menschheid en schepping. Deze regenereerende kracht van den godsdienst is een zaak van het hoogste belang. Ernstig opgevat acht zij alles mogelijk en wanhoopt zij aan niemand of niets. „Bij God zijn alle dingen mogelijk", zegt zij Jezus na [2]). Onherroepelijk verlorenen kent zij niet in deze bedeeling. Zij aanvaardt de waarheid van Goethe's uitspraak: „Man muss jung sein um grosse Dinge zu tun."

Zóó bij God gebracht, moet hij ook persoonlijk in Gods tegenwoordigheid leven. Dit beteekent, dat hetzelfde beginsel, dat God jegens den mensch bewogen heeft, ook den mensch gaat bewegen.

---

[1]) G. Wünsch, a. a. O., S. 243.
[2]) Matth. 19 : 26.

Het is het beginsel der wederliefde of der dankbaarheid. Dit beginsel is het edelste dat er is. Het bindt den mensch zonder reserve aan God. Wij herinneren het ons uit Luther's ethiek. Het vormt ook de structuur van het populairste Gereformeerde belijdenisgeschrift met zijn drieledige indeeling van ellende, verlossing en dankbaarheid en zijne motiveering van goede werken en wetsvervulling derwijze: „dat Christus, nadat Hij ons met zijn bloed gekocht en vrijgemaakt heeft, ons ook door zijnen Heiligen Geest tot zijn evenbeeld vernieuwt, opdat wij ons met ons gansche leven Gode dankbaar voor zijne weldaden bewijzen en Hij door ons geprezen worde. Daarnaast, dat elk bij zich zelve van zijn geloof uit de vruchten verzekerd zij en dat door onzen godzaligen wandel onze naaste ook voor Christus gewonnen worde" [1]). Hierbij is de navolging van Christus norm van het leven. Zij bestaat in het leven volgens één beginsel, dat der liefde en strekt zich, zooals bij Hem, krachtens zijne centrale positie als God geopenbaard in het vleesch, naar alle zijden uit. In dit verband valt het volle licht op de hoofdsom der wet in het Evangelie. Augustinus zegt er van, dat wij met een en dezelfde liefde God en den naaste liefhebben, maar God om God, ons zelven en den naaste echter om God [2]). Dit beteekent, dat alle zedelijkheid religieus is doortrokken. Ook dat zij den mensch, zoowel den naaste als zich zelf of eenig geschapen wezen, welk goed of ding ook, niet direct liefheeft, omdat en in zooverre het lief of liefderijk is, maar om Gods wil, dus indirect. De christelijke liefde is iets geheel anders dan de humanistische sympathie. Zij behoort tot een geheel andere orde dan de zinnelijke liefde, die slechts op bevrediging van verlangens uit is, of de vriendschap, die aan den ander hecht in zooverre hij deugdzaam of waardevol is, of de Grieksche eros, welke berust op het in een persoon uitgedrukte ideëele waardegehalte, waardoor iemand wordt aangevuld. Zij heeft alles lief in zooverre het tot God in betrekking staat. Zoo is b.v. liefde tot vijanden mogelijk, omdat deze vijand voorwerp der goddelijke liefde is. Zeer diep is Kierkegaard in zijne „Taten der Liebe" in deze stof doorgedrongen, waarin hij vier groepen van gedachten ontwikkelt, die Geismar aldus formuleert: 1°. De liefde blijft eeuwig; dit is gewaarborgd door het „gij moet" der eeuwigheid; 2°. Zij heeft niet het lieflijke voorwerp lief, maar

---

[1]) Heid. Cat. Z. XXXII, A. 86.
[2]) Augustinus, Enchiridion, C. CXXI.

in elk mensch den naaste; 3^0. Zij is een waagstuk van het geloof, dat de wijsheid verzaakt; 4^0. Zij richt zich naar Gods begrip van de liefde en niet naar dat der menschen, daarom raakt zij in strijd met de wereld. De keus van dezen levensvorm is als een sprong in het, menschelijkerwijze gesproken, avontuurlijke. Zij is alleen mogelijk, als God er in betrokken is. God is daarbij, zooals Kierkegaard het noemt, de „Zwischenbestimmung" d. i. de Christen kan geen mensch onder andere voorwaarden liefhebben dan deze, dat God als de derde in het heilige verbond der liefde betrokken is; en hij kan ook niet toestaan, dat eenig mensch hem op andere wijze liefheeft. Zóó diep is Kierkegaard overtuigd, dat de godsdienst de vaste grond van de zedelijkheid en het geheele leven is. Geismar wijst op den invloed van Socrates op Kierkegaard, maar tegelijk op het beslissende onderscheid tusschen Socrates en Christus. Voor Socrates was het geen persoonlijk lijden zich in tegenstelling met anderen te voelen; hij moest den dood ondergaan, maar hij bleef zijn God trouw en heroïsch ging hij glimlachend den dood tegemoet, want zijn daimonion gebood hem niet de anderen lief te hebben. Met Christus was het anders. Hij had niet de Socratische rust, want zijn God, de Vader in de hemelen, gebood hem lief te hebben. Hij was de koningszoon, die het arme meisje liefhad [1]).

Ziedaar het karakter der christelijke liefde, die het eene en eenige gebod is, dat alle andere geboden vervult. Wederliefde voor Gods ongehoorde liefde, zeggen wij genade; dankbaarheid voor alles wat men heeft en is als gave. Men vergelijke hiermede eens de welwillendheid der objectiviteitstheorie van Dr. Heymans. Het verschil is aanwijsbaar, ook in zijn grond. Het is het verschil tusschen den God en Vader van Jezus Christus en het psychische geheel. Ten opzichte van Spinoza's amor dei intellectualis geldt ongeveer dezelfde tegenstelling. Hiermede is het verschil tusschen een formeele en eene materieele ethiek, een van plichten en doeleinden, principieel overwonnen. „Der Streit einer teleologischen und einer imperativen Ethik hat also keinen Sinn. Im Gebote der Liebe ist das Entweder—Oder überwunden, denn Liebe ist ein bestimmter Inhalt und zugleich eine bestimmte Modalität oder Haltung des Willens, Wahrheit und Wahrhaftigkeit ineins" [2]).

---

[1]) Ed. Geismar, Sören Kierkegaard, 1929, S. 495 ff.
[2]) P. Althaus, a. a. O., S. 3.

Deze christelijke liefde strekt zich ook naar alle richtingen, onbegrensd uit. In navolging van Augustinus beroept Bonaventura zich op de drieërlei richting, waarin zich de liefde moet laten gelden: naar boven, rondom ons en naar beneden. Wij herinneren aan den drieërlei eerbied, dien Goethe ontwikkelt. In dit verband onderscheidt Bonaventura orde en wijze, opdat „God worde bemind in de eerste plaats en boven alles en om zijnent wil; in de tweede plaats, omdat wij zijn onder God en voor God; in de derde plaats onze naaste zooals wij; in de vierde ons lichaam, dat beneden ons en onzen naaste is als een minder belangrijk goed" [1]). Wij kunnen deze uitlegging van de hoofdsom elders terugvinden als kort begrip van het godsdienstige en ook van het zedelijke leven in zijn geheelen omvang, in toepassing op alle sferen, waartoe de mensch in betrekking staat, persoonlijke en niet-persoonlijke, geestelijke en stoffelijke.

Zoo is in het algemeen de verhouding tusschen godsdienst en zedelijkheid harmonisch, als beide in het beginsel der dankbaarheid zijn gegrond. De spanning tusschen wat is en moet zijn moge met de betrekking van den mensch tot God gegeven zijn en steeds scherper worden beseft — zij doet deze betrekking niet als werkelijk te niet. Dit ontkennen ook de Reformatoren niet. Integendeel, Calvijn neemt er geen genoegen mede, dat God den mensch met zich verzoent in dien zin, dat Hij hem de zonden vergeeft en voor rechtvaardig houdt. Hij is verzekerd „dat met die ontferming tegelijk verbonden is deze weldaad Gods, dat Hij door zijn H. Geest in ons woont, door wiens kracht de begeerlijkheden van ons vleesch van dag tot dag meer en meer worden gedood. Wij echter worden geheiligd, d. i. wij worden den Heer toegewijd tot ware reinheid des levens, doordat onze harten gevormd worden tot gehoorzaamheid der wet" [2]). Vandaar dat de tegenstelling tusschen godsdienst en zedelijkheid, het oordeel Gods en de realisatie daarvan, zooals Barth deze maakt, eene christelijke ethiek eigenlijk uitsluit. „Wohlverstanden, um ein Teilnehmen handelt es sich bei dem der unendliche Abstand von Gottes- und Menschen-gerechtigkeit nicht aufgehoben, sondern in dem seine Unendlichkeit nur immer tiefer erkannt wird, um Verheissung, nicht um Erfüllung, um Bedeutsamkeit, nicht um Gegebenheit, um Gerechterklärung, nicht um Gerecht-

[1]) Bonaventura, l. c. P. V, C. 7, 1.
[2]) Calvinus, Instit. chr. rel. III, 14 : 9.

machung'' [1]). Hier worden alle ambten, zooals de Luthersche, en elke souvereiniteit in eigen kring, zooals de Gereformeerde ethiek ze in de scheppingsorde vindt, in den ban gedaan. Is dan de schepping geen werkelijkheid en bepaaldelijk de herschepping, waardoor de geloovige met heel zijn bestaan in de rechte betrekking tot God wordt hersteld? Hier wordt enkel de anti-these gesteld, de disharmonie ontwikkeld. Hoe hierbij plaats is voor de ,,fortbestehende nun erst recht bestehende relative Würde und Gültigkeit jenes durchaus profan, durchaus von unten, vom gefallenen Menschen aus zu begründenden Systems menschlicher Zwecke, aber auch die Berechtigung und Notwendigkeit des Kampfes um relativ höhere Zwecke, sagen wir also z. B. um politischen oder sozialen Fortschritt'' [2]), is niet duidelijk. Deze zedelijkheid wordt dan niet van boven af, maar van onder op, niet religieus, maar humanistisch gemotiveerd. Zij kan alleen den mensch in de impasse brengen, door hem zijn onvermogen, zijn zedelijken nood te doen beseffen, datgene wat Barth noemt ,,seine Krankheit zum Tode'' en ,,die Krisis des Menschen'', d. w. z. de breuk in zijne betrekking tot God. Maar dit is, zooals wij reeds vroeger opmerkten, een overgang tot een ander gebied, van het zedelijke tot het godsdienstige, die achteraf, in omgekeerde richting, van de zijde van het geloof kan worden gemaakt, maar die niet omkeerbaar is. De zedelijke nood kan, zooals wij ook tegenover Ritschl en Herrmann opmerkten, aanleiding geven tot het besef van den godsdienstigen nood — meer niet. Daarom blijft het er bij, dat de betrekking tusschen godsdienst en zedelijkheid volgens de christelijke visie synthetisch en harmonisch is, in zooverre deze zedelijkheid niet de natuurlijke, bloot menschelijke, maar de geestelijke, zich in wederliefde of de dankbaarheid manifesteerende, is.

In dit opzicht slaat Brunner geheel andere tonen aan. Voor hem is de verhouding tusschen godsdienst en zedelijkheid — beide in christelijken zin verstaan —, veeleer synthetisch, harmonisch. De geloofsbelijdenis, bepaaldelijk het Evangelie van Christus als Middelaar, is ethisch gericht. En de gehoorzaamheid aan Gods wil — voor Brunner het zedelijke — wordt eerst ernstig opgevat, als men gelooft aan het Evangelie. Hij ontwikkelt deze laatste stelling zóó: eerst in Christus leeren wij ons zelven kennen zooals wij werkelijk zijn; wordt Gods wil als de liefde erkend; ziet men

[1]) Karl Barth, Das Wort Gottes und die Theologie[1—3], 1924, S. 148.
[2]) K. Barth, a. a. O., S. 149.

den naaste en heeft men hem lief; wordt de eigenwilligheid gebroken en God geëerd; verandert het goede van een postulaat in een werkelijkheid en wordt een werkelijk ethische verhouding tot de historische werkelijkheid tot stand gebracht [1]). Deze gedachten zijn zeer vruchtbaar, mede in zooverre zij de critische beteekenis van het Christendom, ook van zijn ethiek, ten aanzien van elke gegeven werkelijkheid duidelijk maken. Maar dit geschiedt niet ten koste van de zedelijkheid als zoodanig, doch veeleer ten behoeve van haar.

Op dezen voet is een krachtige, hoezeer altijd getemperde, activiteit mogelijk in alle levensverhoudingen. Is de geloovige door God in deze wereld geplaatst, dan moet hij zijn plaats vervullen in de overtuiging, dat er met hem gerekend is in zijn levensverband. Hier heeft Goethe's „Forderung der Stunde" eerst recht zin, omdat zij den eisch uitdrukt van Hem, die elk uur beschikt. En de leus van te doen wat de hand vindt om te doen wordt gedragen door de overtuiging, dat elke vondst is bepaald door Hem, die zoeken en vinden op elkaar aanlegt. Het bijbelsche woord, dat geloovigen „Gods maaksel zijn, geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God voorbereid heeft, opdat wij in dezelve zouden wandelen" [2]), drukt dezelfde bedoeling op klassieke wijze uit. In zooverre heeft de Christen meer te doen met een principe dan met een program, omdat de toepassing van wat hij als beginsel van zijn leven zich bewust is verschillend is naar tijd en omstandigheden. Dit beteekent geen leven van de hand in den tand of van den hak op den tak, zonder eenheid van stijl of vastheid van lijn. Een leven op avontuur is iets geheel anders dan een leven volgens de Voorzienigheid. Het laatste is dat van de bereidheid om te volgen en dit beteekent een zich voegen in de door God bepaalde orde. Zie hier een harmonia praestabilita, een van te voren vastgestelde harmonie van geheel anderen zin, dan waarin b.v. Schelling daarvan spreekt als van de oorspronkelijke identiteit van alles wat is, in zooverre „die Thätigkeit, durch welche die objektive Welt produciert ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äussert, und umgekehrt" [3]). Daarbij ontbreekt geheel de souvereine beschikking van God, die voor de christelijke visie het geheim is van alle inderdaad geestelijk leven.

Dit neemt niet weg, dat elke zedelijkheid, ook die, welke in het

---

[1]) Em. Brunner, Der Mittler, 1927, S. 539 ff.
[2]) Eph. 2 : 10.
[3]) Schelling, System des transcendentalen Idealismus facs.-Neudruck, 1924, S. 16 f.

geloof, d. i. in God rust, een gebrekkig en voorloopig karakter draagt. Zij staat met alles en allen in deze wereldbedeeling onder het oordeel Gods. Dit geldt van den empirischen mensch, ook al heeft hij deel aan de zedelijke normen en waarden, die voor hem, als geloovige, werkelijkheid bezitten en kracht oefenen. Zijn bestaan blijft gebroken, paradoxaal. In zooverre heeft Barth gelijk. Het geldt ook van de wereld, waarin hij leeft, en waarin het onmogelijk is ook maar één daad te verrichten, die volkomen goed is. Ook al ware dit de bedoeling, de daad realiseert de bedoeling altijd in een samenhang van stoffen en betrekkingen, die in zijn geheel abnormaal is. Vandaar de spanning, die het christelijke leven eigen is en die de zelfverloochening en het kruis dragen, volgens Calvijn, maakt tot het kort begrip van des Christens leven. Vandaar dat de ascese in het leven van den Christen een normale grootheid is, niet de principieele, welke b.v. uitgaat van de volstrekte tegenstelling tusschen stof en geest, maar de incidenteele, welke ernst maakt met den abnormalen toestand van mensch en wereld en daarmede met de spanning tusschen vleesch en geest in den apostolischen zin. Zij moge in den regel een zekere algemeene levenshouding insluiten, toch is zij ten slotte altijd persoonlijk verschillend. Wat voor u mogelijk, toelaatbaar, zelfs eisch is, kan voor mij het tegendeel zijn, en omgekeerd. Dit beteekent ook, dat aan bepaalde onthoudingen op zich zelf geen zedelijke waarde mag worden verbonden. Jezus zegt: „Indien uw rechteroog u ergert, trekt het uit en werpt het van u" [1]). Het uittrekken van het oog is niet in elk geval, onvoorwaardelijk goed. Het wordt goed, als het oog u aanleiding tot zonde zou geven, m. a. w. het moet zedelijk of religieus gemotiveerd zijn. Natuurlijk zal telkens in ieder leven dat voorwaardelijke onvoorwaardelijk worden, omdat ieder aan verzoeking tot zonde bloot staat en deze verzoeking ook in hem zelf of in zijn omgeving ligt. Maar wanneer, waar en hoe de ascese haar eisch stelt laat zich niet in het algemeen, onpersoonlijk vaststellen. Zij is ten slotte niet een negatieve, maar een positieve grootheid, als oefening, n.l. in de heiliging en zedelijke vorming. Dit is intusschen bloedige ernst, zooals Jezus' woord bewijst. Vandaar ook de schijn van pessimisme, van wereld-vreemdheid, van onnatuurlijkheid, die aan de christelijke ethiek vaak eigen is. Indien het slechts de schijn ware.

Zoo verklaart zich gereedelijk veel van het misverstand, dat

[1]) Matth. 5 : 29.

ten aanzien van de christelijke ethiek bestaat. Als dit zelfs bij christenen het geval is, die verlegen zijn met de betrekking tusschen hun leven als christen en als mensch, met God en in de wereld, in hun werk en in hun ontspanning, hoeveel te meer moet dit het geval zijn voor hen, die niet van binnen uit, maar van buiten af deze ethiek bezien. Men vindt de geheele reeks van bekende bezwaren behandeld in Grützmacher's studie over monistische en christelijke ethiek[1]). Ik ga hierop niet in. Het is een hopelooze en onverkwikkelijke strijd, waarvan de schuld niet slechts aan eene zijde ligt. De ethiek der christenen is nog geen christelijke ethiek, en christelijke ethiek is geen vastomlijnde grootheid. Het zedelijk leven heeft veel meer behoefte aan eene captatio benevolentiae dan het natuurlijke, en dat der christenen het allermeest. Maar wat ook te zeggen van eene verwarring als die b.v. aan Jodl te laste komt? Als hij de verhouding van de christelijke ethiek tot de antieke cultuurwereld behandelt, merkt hij, in verband met het eudaemonistische karakter der Grieksche ethiek, op: „Aber ist etwa die christliche Ethik, als ein Lohnsystem zwischen der Gottheit und den Menschen begründet, nicht eudämonistisch! Und wird dieser Eudämonismus durch die Beziehung auf einen göttlichen Hüter der sittlichen Vorschriften, auf jenseitige Belohnung und Bestrafung, nicht schlechter statt besser? Die Ethik der griechischen Philosophen ist im tiefsten Grunde autonom; keiner der ethischen Lehrer der hellenischen Völker hat sich unter dem Sittlichen etwas anderes gedacht als die freie Erfüllung der Forderungen der eigenen Vernunft, des als richtig und gut Erkannten. Alle christliche Ethik ist von Hause aus heteronom: denn alles Sittliche erscheint ihr unvermeidlich als Gebot eines göttlichen Willens und die johanneische Auffassung, welche zur Erfüllung dieses Willens wenigstens die immanente Triebkraft der natürlichen Guter für ausreichend hält, hat während der ganzen Entwicklung der christlichen Lehre gegen die paulinische hoffnungslos angekämpft" [2]).

Als deze critiek juist is, is alles wat ik over de christelijke ethiek geschreven heb, waardeloos. Maar ook het omgekeerde is mogelijk. In elk geval, de zelfgenoegzaamheid van het monisme, hetzij dan naturalistisch of ethisch, heeft wel een weinig aan kracht ingeboet, sedert Jodl deze geschiedenis der ethiek schreef. Wij hebben dit

[1]) K. H. Grützmacher, Monistische und christliche Ethik im Kampf[2], o. J. Vgl. P. Natorp, Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme[3], 1921, S. 114 f.

[2]) Fr. Jodl, Geschichte der Ethik als philos. Wissenschaft, 1r B.[3], 1920, S. 131.

voor en na kunnen opmerken. Daarom komt de critiek, welke niet op, maar door de religieuze, en bepaaldelijk de christelijke ethiek wordt geoefend, ten slotte niet geheel onverwacht.

V. CRITISCHE HOUDING.

Men kan natuurlijk den achtergrond des geloofs, die deze ethiek onderstelt, bestrijden of ontkennen. Maar deze houding is, nog afgezien van wat zij praesteert, niet zonder meer onaantastbaar. Is het dan mogelijk zonder den genoemden achtergrond de ethiek in haar normatief karakter te handhaven? Wij hebben deze vraag reeds ontkennend beantwoord, maar stellen haar ook nu nog eens nadrukkelijk. Wij hoorden Barth van de zedelijkheid spreken als een probleem, als de crisis der menschheid en wij kunnen ons b.v. den invloed van Nietzsche's „jenseits von Gut und Böse" vóór eenige decenniën en dien van de losmaking van alle normen op sexueel terrein in zekere kringen van onzen tijd, — men denke aan de boeken van Lindsey — niet voorstellen, als de zedelijkheid de onbewogen sfeer is of, liever, het vaste punt, waarheen men zich terugtrekt, als de godsdienst zijn volstrekt karakter heeft verloren. Dit punt is bij zeer velen, zooals ons gebleken is, zijn vastigheid kwijt. En in zooverre het haar nog behouden heeft, geldt het woord van Barth, dat „das Problem der Ethik in der Gegenwart Beunruhigung, Bedrängnis, Angriff ist, das unheimliche, störende Eintreten eines fremden steinernen Gastes in den heiteren Zirkel unseres Lebens" [1]). Men weet er geen raad mee. De ethiek oplossende in niet-zedelijke, of zedelijk-relatieve factoren, geeft men haar prijs. De ethiek handhavende als zelfstandige grootheid, dreigt men haar te isoleeren van de werkelijkheid, ook van de hoogere, boven-zedelijke, waarin haar norm stuwkracht en sanctie vindt. Nicolai Hartmann maakt het zich, als ethicus, zéér gemakkelijk, als hij de zedelijkheid geheel baseert op de immanente factoren van menschelijke waarde, vrijheid en verantwoordelijkheid en aan den godsdienst den bewijslast oplegt voor het bestaan, daarnevens en daarboven, van transscendente waarden en van gebondenheid daaraan. Hij acht de verbinding van een en ander onmogelijk, maar offert daarbij den godsdienst aan de zedelijkheid op en hij stelt daarmede, zonder het te willen, ook de zedelijkheid zelve in de waagschaal.

---

[1]) Karl Barth, a. a. O., S. 133.

Want de zedelijkheid kan niet het laatste woord hebben. Dit blijkt uit de wijze, waarop elke onafhankelijke moraal haar eigenlijk moreel karakter dreigt te verliezen. In dit opzicht is de schoolstrijd in de 19e en 20e eeuw zeer lichtgevend. Ten onzent komt, door alles heen, sedert 1806 in de wet op het lager onderwijs de befaamde uitdrukking voor: „christelijke en maatschappelijke deugden", waartoe de volksschool moet opleiden. Welke is de verhouding tusschen beide groepen en de inhoud van beide? Zijn het de theologische en de cardinale deugden der middeleeuwsche ethiek? Of de boven-natuurlijke en de natuurlijke van het rationalisme? En dan nog: kunnen de christelijke deugden losgemaakt worden van het christelijke geloof en dit geloof los van Christus en zijn Geest? In elk geval, de strijd om de school ten onzent bewijst de onduidelijkheid der woord-verbinding en deze de onmogelijkheid om zedelijkheid en godsdienst van elkander los te maken, althans voor het besef van hen, die den godsdienst als grond der zedelijkheid beschouwen. Voor hen snijdt een godsdienstlooze zedelijkheid zich zelf den wortel af. Niet de godsdienst, maar de zedelijkheid is de lijdende partij, als de laatste zich van den eersten emancipeert. Dit blijkt op de school als onderwijsinrichting en vooral als opvoedingsinstituut. Het onderwijs, dat den godsdienst verwaarloost, doet daarbij te kort aan het belangrijkste bestanddeel der onderwijsstof, in zooverre de godsdienst in de geschiedenis en in de geheele cultuur een onloochenbare plaats van eminenten invloed inneemt. En wat de opvoeding betreft, als deze niet enkel dressuur is, maar vorming van het karakter en daarmede van de gezindheid, hoe zal deze haar taak vervullen zonder religieuze stof en motieven, die een beroep doen op het beste wat in den mensch leeft aan vertrouwen en toewijding, aan tucht en gehoorzaamheid, aan eergevoel en verantwoordelijkheidsbesef, aan bezieling tot daden en zekerheid van de toekomst? Men zegge niet, dat deze goederen ook in de humane sfeer te vinden zijn. Dit moge waar zijn, maar het is zeer de vraag, of zij daar, zonder godsdienstig verband, hun zuiverheid kunnen bewaren en werkelijke kracht oefenen.

Wat het eerste betreft, is het van belang de critiek te laten gelden, zooals zij door een overtuigd Christen, tevens wijsgeerig gevormd, op deze onafhankelijke geesteshouding wordt geoefend. Kiezen wij Calvijn als voorbeeld, voor wien de betrekking tusschen godsdienst en zedelijkheid, krachtens zijn diep besef van de souvereiniteit van God en den ernst van het leven, zulk een urgente vraag vormt.

De wijsgeeren, onder wie voor hem Aristoteles als representatief geldt, stellen den mensch voor als onafhankelijk. Deze mensch is de wijze. Bij hem ligt het zwaartepunt in de rede. Deze is vrij. Zij heerscht over den wil en is in staat de zinnen te bedwingen. „Als zij," zegt Calvijn, „den mensch opwekken tot zelfkennis, stellen zij tegelijk als doel, dat hij niet onbekend mag zijn met zijn waardigheid en voortreffelijkheid en zij willen hem niets anders in zich laten beschouwen dan datgene, waardoor hij opzwelt van ijdel vertrouwen en van trots. Maar de kennis van ons zelven is hierin gelegen, dat wij, acht nemende op wat ons in de schepping gegeven is en hoe welwillend God voortgaat jegens ons zijne genade te bewijzen, weten hoe groot de voortreffelijkheid onzer natuur zou zijn, als zij ongerept ware gebleven; maar tegelijk bedenken, dat wij niets hebben wat ons eigen is, maar dat wij als gunst hebben wat God ons verleend heeft, opdat wij steeds van Hem afhankelijk zouden zijn. Vervolgens opdat ons voor den geest sta onze jammerlijke toestand na den val van Adam, waarvan het besef ons, met verwerping van allen roem en zelfvertrouwen, door schaamte overstelpt, oprecht vernedert" [1]). Hiermede is de tegenstelling geaccentueerd, die niet alleen religieus, maar ook zedelijk zich laat gelden. Zelfgenoegzaamheid is het groote gebrek, dat Calvijn den wijsgeeren verwijt. Zij is niet anders dan hoogmoed en daarom ook zedelijk verwerpelijk. De groote strijd tusschen rede en geloof geldt niet deze functies als zoodanig, maar de rede als orgaan der autonomie en het geloof als dat der theonomie. De rede wordt volkomen gewaardeerd, mits zij van de suprematie afzien en bereid is na te denken over wat zich als gegeven in den eigenlijken zin des woords aan den mensch voordoet, m. a. w. als zij wil leven van en werken met door God gegeven goed, met gift van genade. Men moet dus wèl onderscheiden. Het gaat niet om ken-wijzen, maar om geesteshoudingen, hetzij de zelfgenoegzame, autonome, of de afhankelijke, theonome. Deze onderscheiding is van groot belang, ook bij de tegenwoordige waardeering der reformatorische beginselen en methoden. Als Calvijn het christelijke leven samenvat in de zelfverloochening, legt hij er den nadruk op, dat deze één is met de gehoorzaamheid aan God, waardoor de geest des menschen, ontledigd van den eigen vleeschelijken zin, zich geheel bekeert naar den wenk van Gods Geest. „Van deze verandering, die Paulus

[1]) Calvinus, Instit. chr. relig. II, 1 : 1.

vernieuwing des geestes noemt, omdat zij de eerste ingang is tot het leven, weet geen der philosophen iets. Zij stellen immers alleen de rede den mensch tot leidsvrouw; zij meenen, dat men naar haar alleen moet hooren; alleen aan haar ten slotte dragen zij op en staan zij toe de heerschappij over de zeden, maar de christelijke philosophie beveelt haar uit den weg te gaan en zich te onderwerpen aan het juk van den H. Geest, opdat de mensch niet zich zelven leve, maar Christus in zich drage als levend en heerschend" [1]).

Hier blijkt wel wat het eigenlijke, intuïtief besefte verschil is tusschen de christelijke en de niet-christelijke ethiek, de theonomie en de autonomie. Het bezwaar van de eerste tegen de tweede is er in de eerste plaats een van religieuzen aard, maar het draagt ook zijne ethische consequenties in zich. De wijze kent zijn plaats niet en hij kent zich zelf niet. Hij weet zich niet afhankelijk en hij overschat de waarde van het weten, dat enkel bestaat bij de gratie van het zijn, d. i. het betrekkelijk, het afhankelijk zijn, dat slechts is bij de gratie Gods. Zóó alles aan God geheel bindend, ziet Calvijn het leven harmonisch geleed, zooals hij in zijn uitlegging van Tit. 2, 11—14 dit ontwikkelt. Matigheid ten opzichte van de tijdelijke goederen, gerechtigheid jegens den naaste, piëteit ten overstaan van God en dit alles tegenover oneerbiedigheid tegen God en gehechtheid aan de wereldsche begeerten, terwijl het oog is gericht op de volmaaktheid der toekomst van uit de onreinheid dezer wereld — zie daar de structuur der christelijke ethiek, die bij geene andere ethiek past.

Men staat misschien ietwat vreemd tegenover den strengen reformator. Welnu, geheel dezelfde reactie toont ons de edele piëtiste Fräulein von Klettenberg, wier „Bekenntnisse einer schönen Seele" Goethe heeft te boek gesteld. Zij is gaan beseffen, met groote droefheid, dat de neigingen tot het kwaad, dat bij sommige menschen uitbreekt, ook in haar ziel sluimeren. Wat moet zij doen? Deugd oefenen? Maar dit heeft zij reeds jaren lang gedaan. In de onvermijdelijke zwakheid der menschheid berusten? Ook uit de zedelijkheid kan zij geen troost putten. „Weder ihre Strenge, wodurch sie unsre Neigung bemeistern will, noch ihre Gefälligkeit, mit der sie unsre Neigungen zu Tugenden machen möchte, konnten mir genügen. Die Grundbegriffe, die mir der Umgang mit dem

[1]) Calvinus, l. c. III, 7 : 1.

unsichtbaren Freunde eingeflösst hatte, hatten für mich schon einen viel entschiedenern Werth". Zij kent de orthodoxe leer der verzoening, maar deze is voor haar geen levenskracht. Zij weet van eene gebeurtenis, die zij voor waar houdt, maar de werkingen en gevolgen daarvan dringen niet tot haar door. Zij mist wat zij noemt „den zueignenden Glauben". Daarnaar gaat haar hart uit. Zij bidt er ernstig om. Op eens: „Ja, wer nur schildern konnte was ich da fühlte! Ein Zug brachte meine Seele nach dem Kreuze hin, an dem Jesus einst erblasste; ein Zug war es, ich kann es nicht anders nennen, demjenigen völlig gleich, wodurch unsre Seele zu einem abwesenden Geliebten geführt wird, ein Zunahen, das vermuthlich viel wesentlicher und wahrhafter ist als wir vermuthen. So nahte meine Seele dem Menschgewordenen und am Kreuz Gestorbenen, und in dem Augenblicke wusste ich, was Glauben war" [1]).

Ook hier het besef van een volstrekten maatstaf, die voor den mensch geldt, waaraan hij nooit kan voldoen en die een werkelijkheid blijkt te zijn, een waarde, een persoon, die den mensch aangrijpt en deel geeft aan een geestelijke kracht, welke zijn geheele leven opheft. De religieuze ethiek en bepaaldelijk de christelijke, is het, die zich beroept op een oneindige bron van kracht. Deze kracht is persoonlijk. Zij waarborgt de mogelijkheid van alles, ook het schijnbaar volstrekt onmogelijke. Zij is de liefde, die alles gelooft en verdraagt. Zij schept moed tot arbeid en heeft voor wie gelooft den waarborg in zich zelf. De zedelijkheid op zich zelf mist dit alles. Zij stelt eischen, zij vormt ideeën, zij wijst idealen, maar de scheppende kracht, die de religieuze ethiek in God erkent en dus de christelijke ethiek als herscheppend in Christus als gemanifesteer belijdt, ligt buiten haar gezichtsveld. Vandaar dat het zedelijk idealisme tot taak heeft alle receptiviteit tot spontaneïteit, alle afhankelijkheid tot vrijheid, alle lijden tot doen, alle gevoel tot denken te herleiden. Het geloofsidealisme ziet zijn taak anders. Het herleidt veeleer de eenheid tot tweeheid, de gewaande onafhankelijkheid tot bewuste afhankelijkheid van hooger macht. Deze macht wordt niet gepostuleerd of geconstrueerd, maar zij openbaart zich. Ziehier wat Calvijn bedoelt met de tegenstelling tusschen rede en geloof en Fr. von Klettenberg met die tusschen „Tugendübung" en „zueignender Glaube."

---

[1]) Wilh. Meisters Lehrjahre, 2r Th. 6r B.

In dit opzicht kan de christelijke ethiek de vergelijking met elke zedelijkheid van humanistischen aard doorstaan. Zij moge al ten opzichte van zekere levenssferen, de materieele en technische, minder actief zijn, voor de hoogere heeft zij de volle belangstelling, omdat zij den mensch niet als tijdelijk middel, maar als eeuwig doel beschouwt, n.l. in God. De christelijke ethiek moge een gebrokene zijn, door het besef van 's menschen zondigheid en de vergankelijkheid dezer wereldbedeeling, dit belet haar niet om Gods wil den mensch lief te hebben en in de wereld te arbeiden. Zij acht alles betrekkelijk, n.l. ten opzichte van hare verhouding tot God, lief en leed, goed en kwaad. Zij weet raad met het lijden d. i. zij is in staat dit positief te gebruiken, door niet slechts het te ondergaan of zich er tegen te pantseren, maar door het als een middel tot heiliging te bezigen [1]). Vandaar de naam philosophia crucis voor de christelijke levensleer. De christelijke hypomone is niet slechts lijdzaamheid, maar het vermogen om uit te houden, omdat „dengenen, die God liefhebben, alle dingen ten goede medewerken" [2]). Deze levenshouding staat tusschen, of liever boven, quietisme eenerzijds en activisme andererzijds. Zij is ook zedelijk van de grootste waarde. Haar dragers zijn, als zij inderdaad gelooven in den almachtigen God van schepping en verlossing, geen droomers. Zij kunnen aan mensch en wereld niet vertwijfelen. Het is mooi en ook waar gezegd: „Zij hebben er behoefte aan de disharmonie tusschen het werkelijke en het eigenlijke op te lossen en daar in de wit-gloeiende schittering van het geloof, de hoop en de liefde die in hen branden, zij zulk een verzoening voor mogelijk houden, zijn zij in staat er voor te werken met de eenvoudigheid van doelstelling en een onoverwinnelijk optimisme, dat aan anderen is ontzegd. Dit was het instinct, dat St. Franciscus van Assisi leidde tot de practische ervaring der armoede, die hij erkent voor de hoogste wijsheid; St. Catharina van Siena van beschouwing tot staatkunde; Jeanne d'Arc tot de verlossing van Frankrijk; S. Teresa tot de vorming van een ideëele religieuze gemeenschap; Fox tot het proclameeren van een wereldgodsdienst, waarin ieder mensch zou worden geleid door het inwendige licht; Florence Nightingale tot den strijd met beambten, wormen, vuil en ziekte in de soldatenhospitalen; Octavia Hill om de achterbuurten van Londen een

[1]) Vgl. over de waarde van het lijden: Max Scheler, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Moralia, 1923, S. 41 ff. Nic. Hartmann, Ethik, S. 315 ff.

[2]) Rom. 8 : 28.

weinig dichter te brengen bij de schaduwen der engelen dan die, welke de practische huiseigenaars plegen te verschaffen'' [1]).

Op deze wijze bewijst men de waarheid der christelijke ethiek niet. Men getuigt slechts van haar. Maar op het terrein der zedelijkheid valt ten slotte niets te bewijzen, zoo min op dat der religieuze als der humanistische of welke ook, zoolang de zedelijkheid haar normatief karakter draagt, waarmede zij zich boven de gegeven werkelijkheid en haar wetten verheft en critisch positie neemt. Hier geldt de gedachte van Pascal: ,,Le coeur a son ordre; l'esprit a le sien, qui est par principes et démonstrations; le coeur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant par ordre les causes de l'amour; cela seroit ridicule. Jésus-Christ et Saint-Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit; car ils vouloient échauffer, non instruire; saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours'' [2]).

Wat Pascal hier, omsluierd, het einde noemt, is voor de christelijke ethiek de levende God, niet slechts de zedewet. Het eerste behoort inderdaad tot den ,,ordre du coeur''. De laatste niet, althans niet geheel. Zij vormt een soort compromis van deze orde met die van den ,,esprit''.

Indien ergens dan komt het bij de zedelijkheid aan op een keus. Eigenlijk is het juister te spreken van een gekozen worden. Want ten slotte is elke overtuiging niet een zaak, waartoe men eenzijdig, uit eigen hoofde, besluit. Veeleer iets, waartoe men geleid, gedrongen wordt door de overweldigende macht der werkelijkheid. Is dit juist, dan kan men de zedelijkheid, althans die, welke haar normatief karakter handhaaft, noemen een beroep op den godsdienst, ook al is zij zich zelve daarvan niet bewust. Maar de godsdienst hoort het. Als wij zijn houding, bepaaldelijk die van het Christendom, critisch hebben genoemd, beteekent dit, dat hij aan alle levenssferen hare plaats aanwijst, ook aan de zedelijkheid, die in haar zuivere gestalte de reactie is op de actie van God, in zooverre zij zich niet direct tot God, maar indirect, om Gods wil, tot Gods schepping wendt. In de taal van den godsdienst gesproken is dit de weder-liefde, die in God zich zelf en den naaste liefheeft.

---

[1]) Ev. Underhill, Practical Mysticism, 1919, p. 156.
[2]) Pascal, Pensées, Art. XXV, 54.

HOOFDSTUK VI — BESLUIT

I. SAMENVATTING.

De vraag naar den grond van het zedelijke is volstrekt niet het monopolie van den zedelijken mensch. Paradoxaal sprekend zou men kunnen beweren, dat juist de zedelijke mensch zich het minst met haar bezig houdt. Hij is zedelijk en handelt zedelijk en dit beteekent reeds het staan in levend verband met een grond, waardoor zijn geestelijk bestaan wordt gevoed. Is de zedelijkheid vóór alles zaak van eisch en van kracht, dan beteekent dit de aanwezigheid van diepe oordeelsnormen en levensbronnen. Men vraagt daar niet naar, alsof men eerst voor de zedelijkheid steun en rechtvaardiging zou moeten zoeken. De vraag zelve bewijst, dat de zedelijkheid zich zelve niet recht vertrouwt, dat zij niet zeker is van zich zelve, terwijl zedelijkheid toch eigenlijk onafscheidelijk is van vertrouwen en zekerheid, omdat zij ons brengt in de sfeer van volstrekte waarden. De quaestie van vertrouwen stelt zich bij alle geestelijke waarden, maar allermeest bij de meest persoonlijke: de religieuze en de zedelijke. Het moge ietwat overdreven zijn uitgedrukt — er is waarheid in Stange's opmerking, die wij in haar algemeenheid vroeger hebben gewraakt, dat een tijd, welke zich in de eerste plaats bezig houdt met de zedelijke vragen, een tijd van achteruitgang en verval is. Hij schreef dit vóór bijna veertig jaren. Sedert heeft zich de juistheid van deze opmerking gaandeweg bevestigd.

Toch is zij niet juist zonder meer. In de eerste plaats is bezinning niet slechts een uiting van onzekerheid. Zij kan ook de uiting zijn van behoefte aan dieper en klaarder zekerheid. Wat spontaan wordt gedaan behoeft niet onbewust te worden gedaan. Integendeel, de volkomen zedelijkheid handelt niet alleen willens, maar wetens en willens. Daarbij sluit deze spontaneïteit reeds in het bewustzijn van het waarom. Zij heft zich allengs tot vrijheid op. Hetzij men zich beroept op het geweten, de zedewet, den wil van God, of op het algemeen belang, de nuttigheid of wat ook — de zedelijke mensch heeft te doen met motieven en met gronden. En het is

de eisch van zijn zedelijkheid zelve deze juist te onderkennen en zijne verhouding er toe zuiver te stellen. Hierbij kan deze grond zelf een mysterie blijven en wij hebben ons dan te vergenoegen met wat ons daaruit toegevoerd wordt als klare norm voor ons bewustzijn en als regenereerende kracht voor onzen wil. Een mysterie is het tegendeel van een probleem. Men is er zekerder van dan van elke zekerheid.

Maar er is meer. Het gaat niet alleen om de juiste onderkenning van en de zuivere verhouding tot den grond der zedelijkheid. Als Nietzsche klaagt: „Wij weten nog altijd niet wat goed en kwaad is", bedoelt hij oneindig veel meer. De grond der zedelijkheid is voor hem geen mysterie, maar een probleem. Bestaat deze grond inderdaad? Is de categorie zedelijk—onzedelijk een reëele, en indien al, een laatste? Of moet zij worden herleid tot andere, b.v. tot de tegenstelling sterk—zwak, leven-bevorderend—leven-verlammend, mooi—leelijk? Hierbij gaat het niet om het inzicht in den grond der zedelijkheid, maar om het bestaan van dien grond zelf; niet om het hoe, maar om het wat; zelfs niet om het wat, maar om het dat der zedelijkheid als zoodanig. Het is wel deze soort van vraag, die Stange bedoelt, als hij zegt, dat de grondslagen van het geestelijke leven omvergeworpen zijn. Vandaar dat de vraag naar den grond der zedelijkheid in onzen tijd in meer dan één opzicht belangrijk is, formeel en materieel, theoretisch en practisch. Het is de vraag naar het mysterie en naar het probleem, naar wat de zedelijkheid tot zedelijkheid maakt en naar wat haar met inhoud vult.

Wij hebben getracht de vraag in dezen verschillenden zin te stellen en ons daarbij laten leiden door de groote richtingen, waarin het antwoord is en wordt gezocht. Deze richtingen lieten zich betrekkelijk gemakkelijk onderscheiden. Men kan de zedelijkheid herleiden tot niet-zedelijke factoren, d. i. tot factoren, waarin het typisch zedelijke n. l. de volstrekt bindende eisch, die zich aan de gegeven werkelijkheid, ook de zedelijke werkelijkheid, stelt, niet meer voorkomt. Hier is de zedelijkheid verklaard, d. i. haar tartend geheim van aan mensch en wereld een onvervulbaren, schijnbaar onredelijken eisch te stellen, opgelost. Men heeft zich er, volgens deze methode, langzamerhand aan gewend datgene wat zich als aangenaam nuttig, leven-bevorderend of cultuurvermeerderend laat gelden, als goed d. i. als volstrekt geldig op te vatten.

Maar de wal bleek hier het schip telkens te keeren. Ten slotte laat zich de zedelijkheid niet op deze wijze oplossen. Practisch, d. i. voor het zedelijke besef en evenzeer voor de zedelijke practijk, schiet elke der genoemde theorieën te kort en stelt zij te leur. Ze zijn plat en onvruchtbaar. Vandaar dat zij, die met deze theorieën de behoefte aan eene verklaring der zedelijkheid als eene in den mensch rustende, immanente grootheid gemeen hebben, doch haar typisch karakter, dat van volstrekte binding, niet willen prijsgeven, er toe geleid worden de zedelijkheid in zich zelve haar grond te doen vinden, in de structuur van den menschelijken geest, in zijn wil, smaak of inzicht, of van den geest in het algemeen. Hier houdt men halt. De volstrektheid der zedelijkheid is er eene van een bijzondere orde. Dit is juist haar kenmerk. Zij heeft geen anderen grond noodig. Zij mag dien zelfs niet zoeken, op straffe van haar autonomie te verliezen.

Deze opvatting is tot zekere hoogte heroïsch. Maar zij kan hen niet voldoen, wie dit isolement der zedelijkheid als onwerkelijk aandoet. Als zedelijke wezens zijn zij zich bewust, onmiddellijk, niet slechts bij wijze van postulaat of conclusie, van in verband te staan met een beginsel, dat de geheele wereld beheerscht. De zedelijkheid vormt eene uitdrukking, hoezeer niet de eenige, van een hoogere werkelijkheid. Het is moeilijk hier de juiste woorden te kiezen, omdat bij dit derde antwoord op de vraag naar den grond der zedelijkheid zich onmiddellijk een principieel verschil voordoet. Welke zijn de meer-dan-zedelijke factoren, waarvan de zedelijkheid de uitdrukking vormt? Zij kunnen metaphysisch zijn of religieus. In het eerste geval zijn ze zakelijk, hetzij dan formeel als wet en orde, of materieel, als cosmos of universum, maar niet persoonlijk. En daarom kunnen zij wèl meta-physisch zijn, maar niet meta-cosmisch. Zij blijven in het monisme bevangen. Zij gaan niet de wereld te boven, scheppend, oordeelend, als van eene hoogere orde, of, liever, werkelijkheid, bepaaldelijk als persoonlijke macht. In het tweede geval wordt juist op het boven-wereldsche karakter van den grond der zedelijkheid de nadruk gelegd. Dit bedoelt de religie met haar besef van heiligheid, het mysterie, het wonder, het meer dan, anders dan door menschen kan worden geweten of bevroed. Zoo schijnt de zedelijkheid alleen de noodige wijding, de beslissende kracht te kunnen erlangen.

Is dit algemeen religieus, het Christendom staat als „die Religion der Religionen", critisch er boven. Het verheft den heiligen God

als souverein boven al het geschapene. Het neemt geen genoegen met een natuurlijke religie of zedelijkheid. Het is ook niet enkel de ontwikkeling hiervan. Het noemt het z.g. natuurlijke on-natuurlijk, het laat zich als regenereerend, d. i. tegelijk afbrekend en opbouwend, doodend en levend makend, gelden. Dit is het geheim van de verlossing, of van den Verlosser, want het gaat om een persoonlijke daad van persoon tot persoon. Zoo ontvangt de zedelijkheid haar natuurlijke plaats als de toewijding van den mensch aan God, in zooverre hij Hem in zijn schepselen eert en dient.

Ziehier de samenvatting van wat wij hebben ontwikkeld. Het beteekent niet, dat de scheiding tusschen de verschillende antwoorden op onze vraag volstrekt zou zijn of dat één antwoord alle andere zou uitsluiten. Het tegendeel is ons telkens gebleken. Het moest ook wel blijken. Daarvoor is de zedelijkheid een te echt en te diep menschelijk goed. Daarvoor ook elke theorie, ook de minst zedelijke, zooals hedonistische, te zeer gebonden aan de onuitroeibare zedelijke beseffen. Daarvoor de schijnbaar meestzedelijke theorie, die van de zedelijkheid, welke autonoom in zich zelve berust, te zeer absoluut van aard; zij kan niet nalaten haar beginsel tot wereld-beginsel uit te breiden, zoodat men met eenigen goeden wil Kant's ethiek hetzij metaphysisch of religieus kan projecteeren. Daarvoor is de religieuze, en bepaaldelijk de christelijke ethiek te zeer overtuigd, dat elke niet principieele, d. i. niet in God rustende, zedelijkheid op een dwaalspoor loopt, in den diepsten zin onnatuurlijk is en slechts één ding noodig heeft: te worden terecht gebracht tot de hoogere natuurlijkheid van het leven volgens de goddelijke orde der schepping.

II. GEVOLGTREKKING.

Hiermede hebben wij onze gevolgtrekking eigenlijk reeds gemaakt. Deze is ingewikkeld gegeven in den geheelen gang der studie. In dien zin heeft Schelling gelijk, dat elke philosophie — en hiertoe kan men ook de ethiek rekenen — is „freye Nachahmung, freye Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen"[1]). Zij ontdekt veel, maar zij schept niets. Men komt ten slotte daar uit, waarheen men van meet aan zijne richting heeft gekozen. Deze keus is een persoonlijke daad. En waar is de mensch meer persoon, dan op het gebied van het zedelijke leven, waar hij zijn wil bepaalt

[1]) Schelling, a. a. O., S. 96.

ten opzichte van wat zich als volstrekt geldig aan hem opdringt? De ethiek heeft niet te doen met gegevens, die voor allen toegankelijk zijn en vast staan. Reeds de keus der gegevens hangt af van de persoon, die ze kiest. En de schikking nog veel meer. De waardeering het allermeest. Ik voor mij geloof niet, dat eene vraag als die naar den grond der zedelijkheid kan beslist worden volgens een z.g. onbevooroordeeld onderzoek als in de exacte wetenschap tot zekere hoogte gebruikelijk is. Dit beteekent niet, dat de ethiek geen wetenschap zou zijn. Want er is wetenschap èn wetenschap. Er is een onderzoek van de zakelijke, wetmatig te verbinden gegevens der natuur. Er is ook een onderzoek van de persoonlijke, normatief optredende grootheden van het leven des geestes. Men neme ook het woord voor-oordeel niet te simplistisch op. Er is onderscheid tusschen voor-óórdeel en vóór-oordeel. Dit verschil is veel meer dan een van accent. Het voor-óórdeel is de partijdigheid, die zonder onderzoek, willekeurig het eene in zijn geheel aanvaardt en het andere en bloc verwerpt. Het is klein-menschelijk, zoowel wetenschappelijk als zedelijk laakbaar. Het vóór-oordeel is datgene, waarvan men moet uitgaan bij elk oordeel en bij elk onderzoek, dat de stof tot dit oordeel vormt. Het is de vorm, die elke stof behoeft. Elk apriori is een vóór-oordeel, zoowel op het terrein der zinnen als des verstands. Waarom ook niet en juist niet op dat van het persoonlijke leven, het leven van den geest, ook dat van de zedelijkheid en den godsdienst? Het gaat niet aan meening en beginsel voor een en hetzelfde te houden. Of alle beginselen over een kam te scheren. Voor de christelijke visie van godsdienst en zedelijkheid geldt het woord van Gunning: „Er is inderdaad slechts één beginsel dat inderdaad dien naam verdient. Dat beginsel is niet een hoogste gedachte, een idee, een afgetrokken waarheid, maar Persoon. Jezus Christus wordt in de Schrift (Op. 3 : 14) uitdrukkelijk genoemd het begin der schepping Gods." Dit is inderdaad een vóór-oordeel, maar hoe kan het anders, als denken inderdaad beteekent „een nabeelden van het bestaande in onzen geest" [1]?

Wij moeten met deze vóór-oordeelen rekenen, als onvermijdelijk. Ik durf zeggen: wij mogen er mede rekenen, als onmisbaar. Want de volstrekte waarden en grootheden, waarmede de ethiek te doen heeft, zijn als zoodanig geen product van ervaring. Zij laten zich

[1] J. H. Gunning Jr., Beginsel en meeningen², 1880, bl. 73.

niet objectiveeren. Ze zijn gegeven, in den zin van vóór-gegeven, als normen en waarden in ons, en ook om en allermeest boven ons, als de rijkgeschakeerde uitdrukking van den éénen wil van God. Ziehier het vóór-oordeel der christelijke ethiek. Zij is van oordeel, dat die zedelijkheid de zuivere is, welke van het leven een dienst maakt en dat de dienst eerst ten volle persoonlijk is, als hij een offer wordt, volgens de schoone uitdrukking van Scheler: „das Opfer für das Heilige" [1]). Het is nòg schooner gezegd in de apostolische vermaning: „Ik bid u dan, broeders, door de ontfermingen Gods, dat gij uwe lichamen stelt tot eene levende, heilige en Gode welbehagelijke offerande, welke is uw redelijke godsdienst" [2]).

Hier is de grond der zedelijkheid onnavolgbaar zuiver aangewezen.

---

[1]) Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, 1r B., Halbb. II, S. 113.
[2]) Rom. 12 : 1.

REGISTER VAN PERSONEN

Blz.

Aalders, W. J.. 112, 170, 200, 245
Alphen, H. van 83
Althaus, P. 227, 252
Aristippus 47, 68
Aristoteles. . . 13, 56, 78, 88, 145
Augustinus, 11, 54, 64, 116, 149, 201, 251

Baillie, John 53
Barth, K. 254, 258
Bentham, J. 65
Berdjajew, N. 106, 242
Bergson, H. 114, 185
Bohlin, T. 213
Bonaventura . . . 221, 243, 253
Bruno, G. 86, 112
Brunner, Em., 21, 140, 175, 231, 233, 255
Buytendijk, F. J. J. 32

Calvijn . . 89, 219, 246, 253, 260
Clarke, S. 155, 162
Cohen, H.. 208

Dewey, J.. 67
Dostojewski, F. M. . . 42, 235, 241

Epictetus 132, 154
Epicurus 48

Feuerbach, L. 87
Fichte, J. G. 11, 89, 174
Freud, S. 50, 87
Fries, J. Fr.. 52

Geismar, Ed. 252
Goethe, 28, 74, 89, 106, 113, 135, 150, 230, 261
Groos, H.. 90
Grützmacher, K. H. 257
Gunning, J. H. 269
Guyau, J. H. 208

Blz.

Haeckel, E. 87
Hartmann, Ed. von 113
Hartmann, Nic., 2, 13, 16, 32, 37, 43, 48, 60, 67, 153, 177, 181, 203, 206, 218, 229
Hegel, G. W. Fr., 8, 36, 177, 189, 197
Heidegger, M. 91
Heinemann, Fr. 47
Heraclitus. 112
Herbart, J. Fr. 147, 182
Herrmann, W. 10, 17
Heymans, G., 11, 16, 35, 43, 57, 77, 125, 129, 138, 145, 156, 163, 183
Hobbes, Th. 59, 89
Holl, K. 245
Houwink, R. 198
Huizinga, J. 150

Ihering, R. von 69
Inge, R. H. 81

Jacks, L. W. 238
James, W. 67
Jaspers, K. 62, 171
Jelke, Rob. 217
Jeremia. 237
Jodl, Fr. 257

Kant, 11, 14, 31, 36, 54, 70, 77, 105, 125, 134, 136, 163, 213
Keyserling, H. 119
Kierkegaard, S. . . . 23, 110, 251
Kirn, O. 228
Kohnstamm, Ph., 20, 24, 138, 176, 191

Leisegang, H. 129
Leuba, J. H. 196
Lindsey, B. 97
Loen, A. E.. . . . . .174, 180
Luther 245
Lütgert, W. 147

Blz.

Man, Hendr. de . . . 12, 76, 206
Martineau, J., 56, 129, 141, 152
Marx, K. 156
Mausbach, Jos. 13, 115
Mayer, E. W. 35
Michotte, Albert 75
Mill, J. St. . . . 49, 53, 57, 65
Montaigne 214
Müller-Freienfels, R. . 46, 111, 114

Natorp, P. 208, 257
Nietzsche, Fr. . . 9, 99, 113, 120
Novalis 214

Ostwald, W. 91
Ovidius 72
Ovink, B. J. H. 134

Pascal 11, 63, 88, 264
Paulsen, Fr. 14, 34, 44
Paulus, 62, 88, 98, 109, 148, 158, 238
Pierce, Ch. 67
Pierson, A. 107
Piper, O. 18, 31, 33, 210
Plato 47, 68, 87, 153, 186
Pringle Pattison, A. Seth . . . 112
Protagoras 47

Rickert, H., 26, 39, 46, 102, 118, 133, 179
Rilke, R. M. 51
Ritschl, A. 225
Rousseau, J. J. 89

Shaw, B. 50
Scheler, Max, 13, 36, 45, 55, 73, 78, 92, 111, 116, 119, 127, 132, 139, 148, 150, 180, 211, 225, 270

Blz.

Schelling, Fr. W. J. von . 255, 268
Schiller 77, 135
Schleiermacher, Fr., 7, 19, 166, 209
Scholz, H. . . 101, 151, 200, 208
Schopenhauer, A. 9, 113
Schweitzer, Alb., 5, 10, 24, 33, 67, 75, 113, 117, 240
Sidgwick, H. 65, 153
Socrates 67, 152
Solovjeff, Wl. 220
Spencer, H. 66
Spinoza 18, 82, 188
Spranger, Ed. . . 2, 95, 101, 210
Stange, C. 8, 140, 222
Stern, W. 24, 191

Taine, H. 194
Taylor, Jer. 224
Teresa 214
Thornton, L. S. 217
Tillich, Paul 31, 109
Troeltsch, E., 10, 20, 68, 95, 98, 241, 247

Underhill, Ev. 264

Vaihinger, H. 127

Weber, Max 247
Windelband, W., 26, 126, 128, 178
Wordsworth, W. 134
Wundt, Max 187
Wundt, Wilh., 10, 15, 29, 168, 198, 202, 207
Wünsch, G., 17, 31, 38, 40, 52, 169, 215, 243, 248, 250

Zankow, St. 220, 241
Zola, E. 87